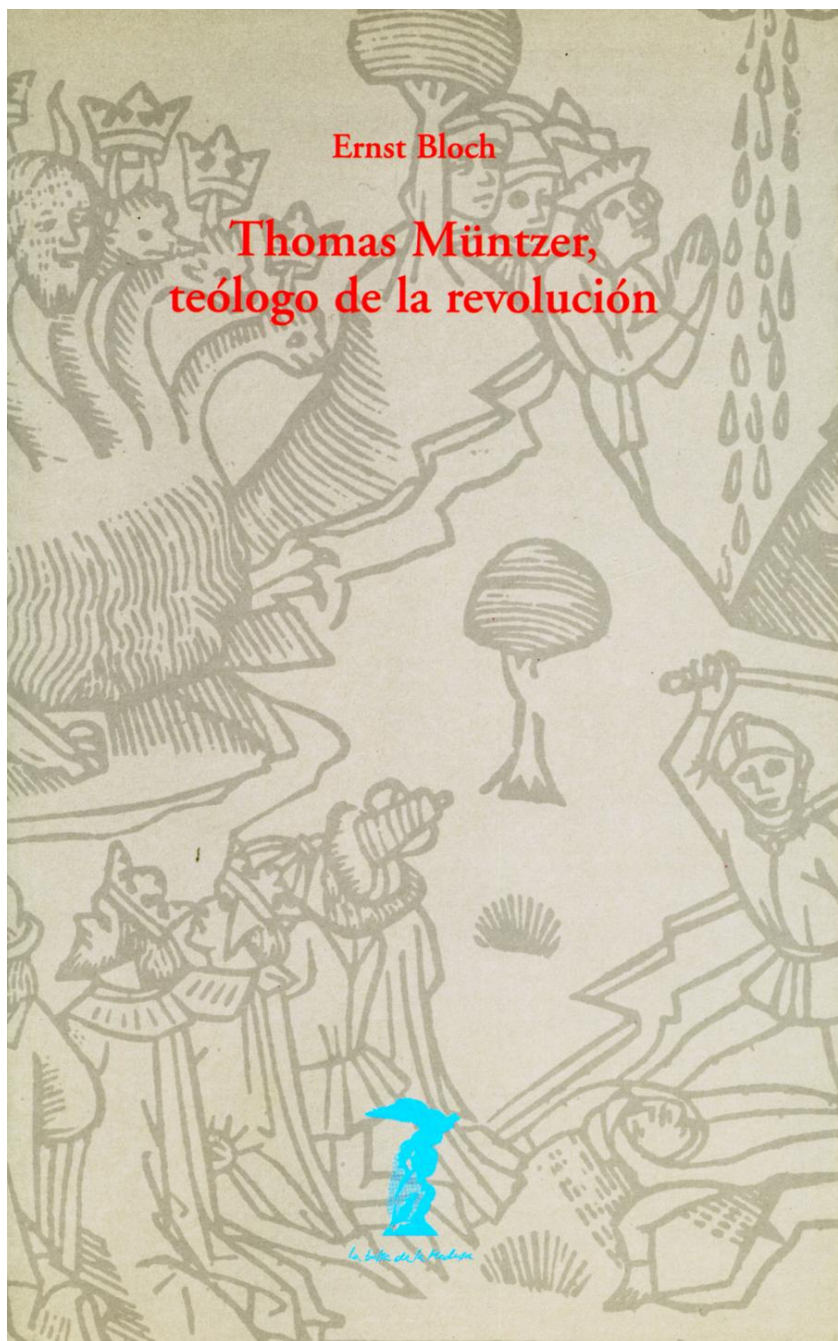


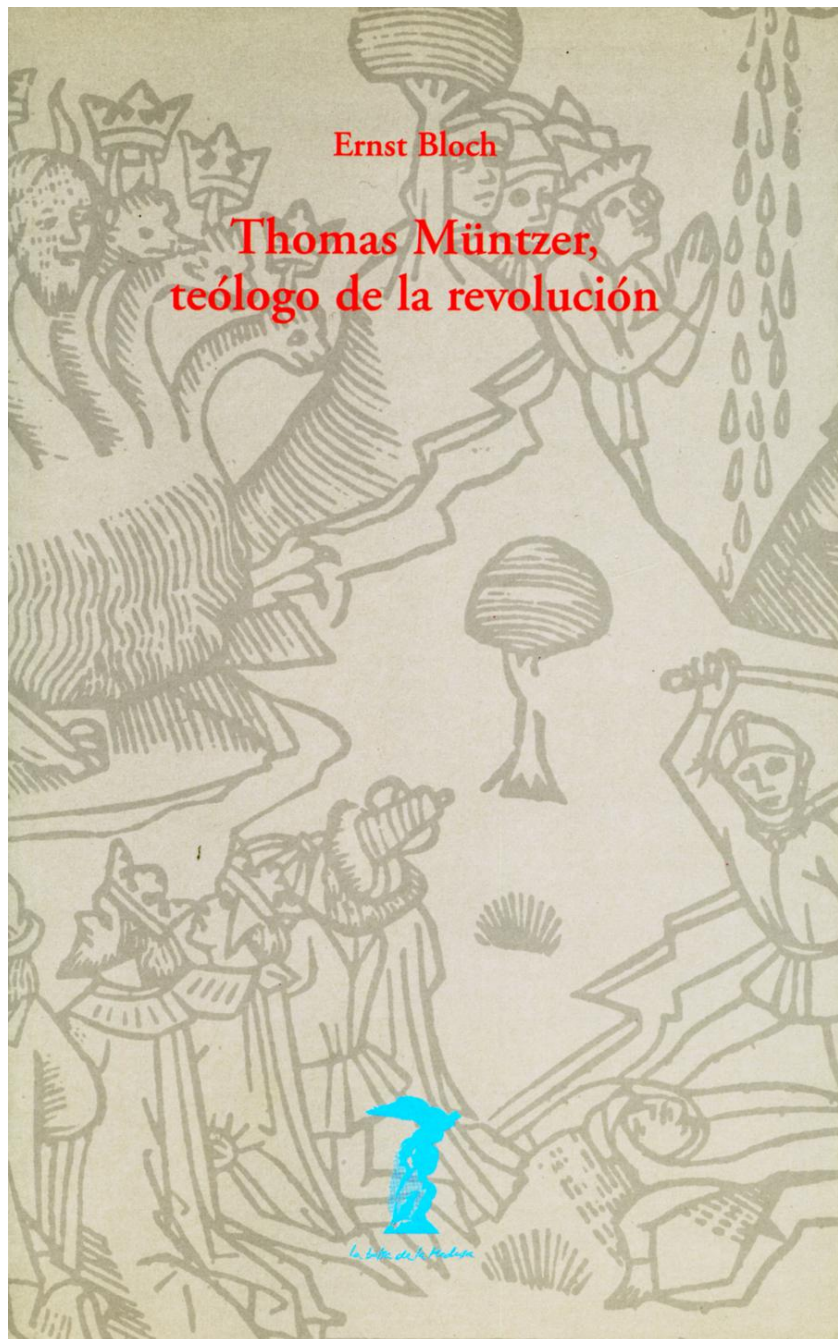
Ernst Bloch

Thomas Müntzer,
teólogo de la revolución



Ernst Bloch

Thomas Müntzer, teólogo de la revolución



la biblioteca de la revolución

Thomas Müntzer, teólogo de la revolución

Traducción de

Jorge Deike



www.machadolibros.com

Ernst Bloch

■

Thomas Müntzer, teólogo de la revolución



La bestia de la Medusa

La balsa de la Medusa, 122

Clásicos

Colección dirigida por

Valeriano Bozal

© de la presente edición,

Machado Grupo de Distribución, S.L.

C/ Labradores, 5. Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

editorial@machadolibros.com

ISBN: 978-84-9114-190-7

Índice

I. Cómo se ha de leer

II. Fuentes, biografías y reediciones

III. La vida de Thomas Müntzer

IV. Orientación de la predicación y la teología müntzerianas

V. Conclusión, y la mitad del reino

Observación final

I

Cómo se ha de leer

Queremos estar siempre tan sólo entre nosotros.

De ahí que tampoco en este caso se dirija nuestra mirada en modo alguno al pasado. Antes bien, nos inmiscuimos vivamente. Y también los demás retornan así, transformados. Los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros. Müntzer fue quien más bruscamente se quebró, a despecho de sus vastísimos horizontes. Aquel que actuando lo considere, captará el presente y el absoluto de manera más distanciada y sinóptica –y sin embargo, con vigor no atenuado– que en una vivencia excesivamente rápida; y sin embargo, con vigor no atenuado. Münzer es principalmente historia en el sentido fecundo; él y su obra y todo lo pretérito que merece ser reseñado están ahí para obligarnos, para inspirarnos, para apoyar cada vez con mayor amplitud nuestro constante propósito.

II

Fuentes, biografías y reediciones

Las pesquisas en torno a este hombre jamás han sido sobremanera concienzudas hasta ahora. Largos trechos de la vida de Müntzer permanecen en la oscuridad; numerosos aspectos, relativos en parte a actividades y compromisos de importancia, están por aclarar todavía.

No es probable que aparezcan aún documentos esencialmente nuevos al respecto. Förstemann y Seidemann parecen haber localizado y reunido cuanto se conserva de material manuscrito y documental. Los lugares de aparición constan en la «Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» [Enciclopedia teológica y eclesiástica protestante], de Hauck, 1903, artículo sobre Müntzer, así como en la tesis doctoral «Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer», de Merx, Göttingen, 1889. Merx enmendó además algunos detalles de las biografías propiamente dichas de Müntzer que aparecieran con anterioridad, basándose para ello en materiales nuevos; por lo demás, esta breve disertación es somera y de un interés subalterno. Habría que mencionar aún a Jordan, quien, en sus cuadernos «Zur Geschichte der Stadt Mühlhausen in Thüringen» [Notas sobre la historia de la ciudad de Mühlhausen, en Turingia], números I, II, IV, VII, VIII y IX, Mühlhausen i. Th., 1901-11, reunió algunos datos misceláneos, elaborándolos con el criterio de un catedrático de enseñanza media de la susodicha ciudad.

Por lo que atañe a las monografías propiamente dichas, es preciso decir que tampoco en este terreno tuvo suerte Müntzer. A Melanchton se atribuye, sin pruebas, la primera crónica de su vida: «Historie Thome Müntzers, des anfangers der Döringischen vffrur» [Historia de Thomas Müntzer, el iniciador de la sublevación turingia], de 1525, reproducida en casi todas las ediciones de las obras completas de Lutero; este escrito es parcial, a trechos

deliberadamente mendaz y casi por entero inservible. Cuanto difundieran adicionalmente sobre Müntzer los posteriores cronistas de la Guerra de los Campesinos está copiado de Melanchton (o del Pseudo-Melanchton). Algunos hombres con otras afinidades electivas –principalmente, por ejemplo, Sebastian Franck y Gottfried Arnold– es cierto que en sus respectivas crónicas de las herejías reservan algún espacio para rememorar al menos la doctrina de Müntzer. Pero sería Strobel, movido por la Revolución Francesa, quien proporcionase con su libro «Leben, Schriften und Lehren Thomae Müntzers, des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen» [Vida, escritos y doctrinas de Th. M., instigador de la sublevación campesina de Turingia], Nuremberg y Altdorf, 1795, la primera biografía genuina, que, aunque de tono anecdótico por lo general, se distingue por el probo intento de recopilar por fin cuanto sobre Müntzer y de Müntzer fuera accesible todavía. A ésta siguió la obra de Seidemann «Thomas Müntzer, eine Monographie, nach den im Königlich Sächsischen Hauptstaatsarchiv zu Dresden vorhandenen Quellen bearbeitet» [Th. M., monografía elaborada según las fuentes disponibles en el Archivo Estatal Principal del Reino de Sajonia, sito en Dresden], Dresden y Leipzig, 1842. Este trabajo, a trechos muy esmerado, es la primera crónica de carácter científico, si bien peca de mezquina y en modo alguno sabe valorar ante todo el talante y la teología reformadores de Müntzer. Kautsky, por último, situando todo, aun por lo que a las meras fuentes se refiere, en un contexto más amplio, dedicó un capítulo a Müntzer en el tomo segundo de su obra «Vorläufer des neueren Sozialismus» [Precursores del socialismo moderno], Stuttgart, 1920. Se perciben con agrado aquí un enfoque harto más amistoso, una referencia axiológica revolucionaria en la selección y agrupación del material documental y primordialmente el método histórico-económico. Sin embargo, la ilustración y el desconocimiento religioso impiden a Kautsky no ya aceptar, sino ni aun captar los «botoncitos de muestra de la mística apocalíptica», como suele decir él mismo. Los restantes estudios –más generales– sobre Müntzer, que van incluidos en las obras históricas de extensión reducida o mayor volumen, en las historias eclesiásticas y en los diccionarios enciclopédicos, si contienen pocas cosas nuevas, como es natural, conservan, en cambio, cual pertenece al espíritu de la historiografía burguesa y feudal, con tanto mayor fidelidad las semblanzas y los demás juicios de valor de la necrología melanchtoniana o pseudomelanchtoniana.

Únicas excepciones son la amable «Geschichte des Bauernkrieges» [Historia de la Guerra de los Campesinos], de Zimmermann, tomo II, Stuttgart, 1856, y ante todo Friedrich ENGELS, quien en su breve escrito «Der deutsche Bauernkrieg» [La Guerra Campesina de Alemania], reeditado en 1908, parafraseó la exposición de Zimmermann en el aspecto económico y sociológico, entroncando con los sucesos de 1848. La mucho más ambiciosa obra de Troeltsch «Soziallehren der christlichen Kirchen» [Doctrinas sociales de las iglesias cristianas], Mohr, Tübingen, 1919, aporta alguna documentación muy de agradecer, ordenada, además, de manera sistemática, principalmente por lo que se refiere a la tipología de las sectas y a los fundamentos sociológicos de la teología sectaria, aunque dedica muy pocas palabras a Müntzer y a «la excitada religión de la gente humilde, que se nutre de migajas místicas», es decir: a la genuina ideología de la Guerra de los Campesinos.

Dispersas por aquí y por allá, se pueden leer en las crónicas algunas proclamas del propio Müntzer. Los originales auténticos se han reeditado sólo en parte y con gran dispersión geográfica. El resto es accesible hasta ahora en el marco del intercambio entre grandes bibliotecas. Las tres instrucciones sobre la liturgia alemana están reproducidas en el libro de Sehling «Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts» [Las liturgias evangélicas del siglo XVI], Leipzig, 1902, tomo 1, págs. 470 y ss.; la «Aussgetrückte emplössung des falschen Glaubens» [Denunciación expresa de la falsa fe] la sacó a luz, en edición de Jordan, Danner en Mühlhausen i. Th., en 1908; la «Hochverursachte Schutzrede [Apología sumamente justificada] salió a la luz en la obra de Enders «Aus dem Kampf der Schwärmer gegen Luther» [La lucha de los exaltados contra Lutero], dentro de una serie de reimpressiones de obras literarias alemanas de los siglos XVI y XVII editada por Niemeyer en Halle en 1893. Muy en vano se padece de ordinario la hierba en torno a los sepulcros del pasado; ahora bien, la edición completa de las principales cartas de Müntzer, sus proclamas y sus escritos originales, más aún: la edición crítica de los textos anabaptistas en general, es asombroso desiderátum desde hace siglos. Con posterioridad a esta sinopsis han aparecido las obras siguientes: Böhmer y Kirn, «Thomas Müntzers Briefwechsel» [La correspondencia de Th. M.], Leipzig, 1931; O. Brandt, «Thomas Müntzer, sein Leben und seine Schriften» [Th. M., su vida y sus

escritos], Jena, 1933; C. Hinrichs, «Thomas Müntzers Politische Schriften» [Obras políticas de Th. M.], Halle, 1950; M. Smirin, «Die Volksreformation Thomas Müntzers und der grosse Bauernkrieg» [La reforma popular de Th. M. y la gran Guerra de los Campesinos], Berlín, 1952; A. Meusel, «Thomas Müntzer und seine Zeit» [Th. M. y su tiempo], Berlín, 1952; etc. No menos sorprende que Müntzer y toda la tremenda erupción en torno a él no hayan vuelto a cobrar vida en la literatura. Pues dado que el huero parloteo de Armin Stein, «Thomas Müntzer», Halle a. S., 1900, e incluso el folletín liberal de Theodor Mundt, «Thomas Müntzer», Altona, 1841, sólo se podrán citar para disuadir a los posibles lectores, desgraciadamente no existe todavía sobre Müntzer o los anabaptistas, pese a Emanuel Quint, ninguna novela que los devuelva a la vida, que permita a un alma transformada, a una época transformada, realizar sobre la base de este asunto de la historia europea vivida mejor que ningún otro la elevación de la «novela» meramente atea hacia esa plenitud objetiva del soñar despierto que caracteriza a la «epopeya rusa»; de acuerdo ello con la teoría de la novela de Lukács y su profecía sobre la epopeya.

Al menos en este libro se va a intentar una empresa similar en el plano conceptual. Quieren estas páginas traer a los días presentes, llevar a los venideros, una conmoción temprana, unas ideas medio olvidadas, que ya sólo son conscientes de manera atenuada. Ciertamente y –por supuesto–, el presente trabajo, a despecho de su sustrato empírico, está enfocado en lo esencial desde el punto de vista de la filosofía de la historia y de la religión. Y ello, por razón de que no sólo nuestra vida, sino todo cuanto de ella está penetrado, sigan operando y, en consecuencia, no permanezcan encerrados en su tiempo o, de modo más general, dentro de la historia, sino que continúen actuando en cuanto figuras de testimonio, calando en un ámbito suprahistórico. Como en el relato de E. T. A. Hoffmann, el caballero Gluck entra una y otra vez en su estancia, rodeando a Armida con mayor pasión cada vez; y no es sólo que Herder hable de Shakespeare, sino que en sus palabras nos habla asimismo Shakespeare de Herder, el Sturm und Drang, la musicalidad y el romanticismo. Así pues, la historia no se conjura tan sólo en base al recuerdo, a menos que se complementen las categorías axiológicas de la eficiencia o las todavía intrínsecas de la historia por obra de la persistencia, de aquello que, a fin de cuentas,

nos hace estar implicados personalmente y de manera total, de la «reacuñación» más genuina, del esquema productivo de la recordación, a saber: en cuanto conciencia indefectible, esencial, de todo lo no acaecido, de todo lo eternamente perseguido por nosotros y que, aunque no lo hayamos hollado, es cierto que podemos acceder a ello por la filosofía de la historia a través de lo ya acaecido, en una mezclanza carente de sentido y a la vez llena de sentido, en la intrincada suma de encrucijadas y en la paradójica suma de conducciones de nuestro destino. Como en el nuevo hacer, los muertos retornan así en un contexto significativo portador de nuevas indicaciones, y la historia, asimilada, supeditada a los conceptos revolucionarios de prolongada acción, exacerbada hasta lo legendario y traspasada de luminosidad, se torna función imperecedera en su plenitud testimonial referida a la revolución y a la apocalipsis. En modo alguno es, como en Spengler, dislocada sucesión de imágenes, ni tampoco, como para el agustinismo secularizado, firme epopeya del progreso y de la providencia soteriológica, sino viaje duro, periclitado, una tribulación, una peregrinación, un errar buscando la patria oculta, lleno de trágicas perturbaciones, hirviente, reventando por mil fisuras, erupciones y promesas aisladas, discontinuamente tarado con la conciencia moral de la luz. Así pues, mucho de lo que en la historia predominó y llegó a encumbrarse altamente fue, en realidad, lo que supo reconocer Sebastian Franck: risotada, fábula y divertimento de carnaval, cuando no franca obra diabólica contra Dios. Mas los extintos, Thomas Müntzer y cuanto su porte nos enseña a decir, pertenecen ya en sí a la sucesión histórico-filosófica, es más: a una sucesión que trasciende la historia. Se trata de un palimpsesto, con los relatos de la Guerra de los Campesinos por encima y las reflexiones concernientes a otro mundo en el fondo. Que así se nos aparezca –pues el estado es el diablo, pero la libertad de los hijos de Dios es la sustancia– y así nos ilumine y reafirme el rebelde en Cristo, Thomas Müntzer.

III

La vida de Thomas Müntzer

1. Nacimiento

Desde el principio, todo fue turbio en torno a él.

Casi en el abandono creció el sombrío mozo. Hijo único de una familia humilde, Müntzer nació en Stolberg hacia 1490. Al padre lo perdió temprano, y su madre recibió trato atroz; so pretexto de indigencia, se la intentó expulsar de la ciudad. Se dice que el padre había acabado en la horca, víctima de la arbitrariedad condal.

2. Influencias

Ya de muchacho conoció, pues, todas las amarguras del oprobio y de la injusticia.

Se hizo silencioso, encerrándose en sí mismo. No aceptaba nada de los «demás», pero estaba más que dispuesto a sufrir con ellos. A sentir la penuria de los pobres, del pueblo llano, que se hundía, harapiento, embruteciéndose, esquilado. Y otra cosa le venía al encuentro desde fuera a su corazón vigilante. Tiempos de agitación se aproximaban, jóvenes de por sí, llenos de cosas desconocidas. El país estaba alerta, inquieto; como un anticipo circulaban de aquí para allá mensajeros, exploradores y predicadores. Por otro lado, en los boscosos valles del Harz alentaba aún la doctrina de los flagelantes, persistía el recuerdo de la Santa Vehma. Pero todo ello iba a topar con alguien que en la oscuridad, en el susurro, en lo venidero de alrededor sólo oía el cántico interior suyo.

Posteriormente hubo de describir Müntzer ese asombro «que surge cuando uno es niño de seis o siete años». Y en Praga, en el año 1521, certificará: «Puedo testimoniar con todos los elegidos que me conocen desde la juventud que he hecho uso de la máxima diligencia por recibir o adquirir instrucción superior en la santa e insuperable fe cristiana». No cabe duda, pues, que Müntzer, aun prescindiendo de las influencias de tiempo, ciclo legendario y profesión sacerdotal elegida, se sentía favorecido por un tráfico todavía más íntimo que el que pudiera proporcionarle el testimonio externo. «¡ Ay, Biblia, Bablia, Babel...! »¹, decía; «hay que retirarse a un rincón y ponerse a hablar con Dios.» Así pues, Leipzig y Frankfurt del Oder no fueron ciertamente los lugares de estudio esenciales de su juventud, por más que Müntzer saliera de las accidentales aulas con el grado de bachiller y magister artium.

3. *Vagabundaje*

A partir de entonces ejerció de predicador ambulante, y no parece haber disgustado a las gentes. De su estilo aparecían muchos, pero la mayoría amainaban pronto. Sólo en una ocasión –era domingo de Ramos– se explayó de tal manera que logró poner en un aprieto a personas de buen sentido. Y pronto hubo también Müntzer de sentirse llamado con urgencia, en forma que nada tenía de luterana, a seguir a un Señor que irrumpía en el templo derribando los tenderetes de los mercaderes. Hacia 1513, siendo profesor en Halle, fundó ya una sociedad secreta para luchar contra el arzobispo de Magdeburgo. Refiriéndose a aquel tiempo, Lutero escribiría después que Müntzer «vagaba por el país buscando cobijo para su depravación». Estuvo de confesor en un convento de monjas, y después, hacia 1517, otra vez de magister en Brunswick, de donde parece ser que ya lo expulsaron.

Pero de aquellos tiempos se han conservado cartas dirigidas a él en tono no poco admirativo. Jamás tibio, siempre resuelto y firme, el joven Müntzer se nos revela decididamente ya, tanto a través de sus enemigos como de sus amigos, como quien es. Del mismo modo que en Halle se había manifestado su temperamento conspirador, en

cualquier nuevo lugar al que arribaba salía a flote su exaltada naturaleza. Obtuvo empleo de preste en un convento de monjas cerca de Weissenfels; pero allí omitió la fórmula de la consagración, dejó el pan y el vino como estaban y, en una veleidad espiritualista, comulgó la forma sin consagrar. Al mismo tiempo, parece haber hecho mella por entonces en aquel hombre fuera de lo común una vivísima pasión intelectual. A juzgar por sus facturas de libros llegadas hasta nosotros, anduvo sumergido por aquellos años en San Eusebio, San Jerónimo y San Agustín, estudiando asimismo las actas de los Concilios de Constanza y Basilea. Entre sus escritos inéditos se hallaron aún después de su muerte los sermones de Tauler, que, junto con la «Theologia deutsch» [Teología tudesca], tenía él en la más alta estima. También dedicó algún tiempo a las oscuras doctrinas milenaristas del abad Joaquín de Flora, contemporáneo de los Hohenstaufen. Pero tanto los escritos de éste como todos los demás no eran para Müntzer mero testimonio, relampagueo y eco idéntico de una luz que de nadie había tomado él a préstamo, de una luz que recibía él tan sólo de «allá arriba», a través de todos los siglos.

4. Desavenencia

Mas pronto abandonaría las alturas para volver a estar entre los hombres. Se reparaba en él, que aún podía presentar una apariencia luterana, y Müntzer quiso probar fortuna en el púlpito con carácter duradero.

Allí, sin embargo, se vio enseguida hacia dónde empujaba a las masas en plena efervescencia. Por el año nuevo de 1519, Müntzer estuvo en Leipzig, donde es muy probable que conociera a Lutero, quien en aquel preciso momento disputaba con Eck. Lutero quedó favorablemente impresionado por Müntzer; éste, en cambio cuya actitud ascética ya era uniforme, no ganó una impresión igual de positiva sobre Lutero. Comoquiera que ello fuese, Lutero recomendó a Müntzer para Zwickau, y hacia 1520, el capellán se hizo predicador en este centro de la industria textil, muy avanzado en el aspecto económico y contaminado desde mucho tiempo atrás por

las ideas de los exaltados.

Había tocado ya a su fin la época de los discursos menguados. Müntzer lograba por fin desembocar en medio del río, para nadar en contra y a favor de la corriente. Y enseguida se dedicó a poner al descubierto a los corruptores, mas sin limitarse a los frailes mendicantes, a los avarientos y calculadores hipócritas, «que con sus interminables rezos consumen las haciendas de las viudas». Es más: nuestro radical reformador, que al principio actuaba aún como subalterno en la rica iglesia parroquial de Santa María, no tardó en hallar un campo de acción más idóneo en la iglesia de Santa Catalina, de proletaria dotación, en la cual habían radicado los obreros textiles de Zwickau su cofradía del Corpus Christi. Se introdujo entre ellos, y el gremio se puso de su parte, «celebrando más conciliábulos con él que con los clérigos respetables, debido ello a que el maestro Tomás prefería a la gente obrera, y entre ella, sobre todo, a Niklas Storch, única persona que conocía la Biblia y era entendida en el terreno de lo espiritual». Muy a pesar de Lutero, hubo de producirse enseguida una enconada desavenencia entre Müntzer y Wildenauer, llamado Egranus, canónigo magistral de Santa María, hombre de vida disipada y pésima reputación. Este se vio obligado a cejar ante las provocaciones de Müntzer, pero el escándalo tuvo su rebote, determinando en un plazo sorprendentemente breve la expulsión de Müntzer, la huida de los exaltados, la ruina de la escuela herética y la demostración de fuerza por parte del patriciado. Storch marchó con sus discípulos a Wittenberg, infundió el nuevo espíritu en Karlstadt e incluso llegó a turbar a Melanchton, quien, como Nicodemo, veía sobre sí la paradoja del bautismo de fuego. Müntzer, a su vez, partió para Bohemia, confiando en el soñado esplendor de la vieja patria de los taboritas.

5. El manifiesto de Praga

Fueron pocos los inquietos que marcharon con él para imitarlo.

Mas no sólo el alguacil forzó a Müntzer a la aventurosa partida

hacia tierra extraña. Se cuenta que, en Zwickau, el predicador había salido de su casa a altas horas de la noche, gritando ¡fuego, fuego! y dando lugar así a un tumulto, aunque no pasaba nada. Müntzer se veía acosado, asediado por las visiones: ¡Señor!, clama el Moisés del Corán; ¡ensánchame este pecho tan angosto!

Así desvariaba, pero esta vez parecía que por fin se configuraban como tales sus partidarios. Müntzer predicaba por las callejas y los mercados de Praga, lanzando un asombroso manifiesto a los hermanos bohemios. El fantástico escrito estaba redactado en tres lenguas –checo, latín y alemán–, para que fuera accesible a todos. Strobel reimprimió el texto latino, tomado del «Pantheon anabaptisticum et enthusiasticum» (1702), agregándole la traducción alemana hecha por él. Mas el original auténtico de la «Intimatio Thomae Muntzeri manu propria scripta et affixa Pragae a. 1521 contra Papistas» tiene todos los visos de haberse perdido. En desquite, Seidemann descubrió el texto alemán en un manuscrito müntzeriano de puño y letra. Y no deja de sorprender que el latín del Pantheon, aparte errores de copista, presente abundantes diferencias con respecto al texto original alemán; diverge de él, unas veces más y otras menos, en casi todas las frases. De cualquier modo, el texto latino que se nos ha conservado presenta tal abundancia de giros entusiastas de inconfundible inspiración müntzeriana, que autoriza a seguir considerando como probable su autenticidad de conjunto también. Porque Müntzer lanzó varios manifiestos, alterando no sólo el texto checo, sino también el latino, que amplió notablemente e hizo más explícito en ciertos pasajes, por cuanto estaba destinado a un auditorio de mayor sensibilidad intelectual. El manifiesto tiene la suficiente importancia política para que lo reproduzcamos extractado, complementando pasajes del texto latino mediante otros del alemán y viceversa, aunque por el momento no vayamos a considerar aún la teología, sino la vida activa de Müntzer, es decir: la faceta política de éste. Pues bien, en este teólogo activo de la revolución justamente, lo uno y lo otro, la acción y la lejana meta, lo ideológico y la idea puramente religiosa, están tan correlacionalmente entrelazados que, sobre todo en los ímpetus de la juventud, de la desbordante y resplandeciente conciencia de su misión en la tierra con la que se presenta entre los últimos taboritas– el odio a los señores, el odio a los clérigos, la reforma eclesiástica y el éxtasis mesiánico– se intercambian los

conceptos casi sin transición. A los grandes verdugos se los fustiga por el momento tan sólo de pasada y desde lejos, pero ya Lutero aparece bien poco distanciado de los traficantes en indulgencias y traidores al espíritu.

«Yo, Thomas Müntzer, de Stolberg, colmando, al par que el deseado y muy egregio luchador de Cristo Johannes Huss, las claras trompetas de metal con un canto nuevo, atestiguo entre suspiros ante la Iglesia de los Elegidos y ante el mundo entero –y así lo certifiquen Cristo y aquellos de sus elegidos que me conocen desde la juventud– que demostré un celo mucho más ardiente que cualquiera de los que vivieron en mi tiempo hasta que se me hizo digno de obtener un saber más perfecto e insólito de la insuperable y santa fe cristiana.»

«Quienes nos precedieron bien veis cómo prodigaban su huera palabrería. De la boca del prójimo roban la palabra que jamás han oído ellos mismos. Yo, ciertamente, les he oído la mera escritura, que ellos robaron de la Biblia como astutos ladrones y salteadores. Pero el Señor descargará sobre ellos en los tiempos presentes una apretada cólera, pues han profanado el propósito de la fe, cuando debieran colocarse cual férrea muralla ante el pueblo de Dios para preservarlo de los profanadores. ¿Quien se atrevería a llamarles honrados administradores de las múltiples gracias divinas e intrépidos predicadores de la palabra viva, que no muerta? E invocando, sin embargo, la corrupción papal, los sabemos ordenados y ungidos con el óleo del pecado, que les chorrea desde la cabeza hasta los talones. Es decir: su desatino proviene del Transgresor y Apóstata –el Diablo– y penetra hasta el último rincón de sus corazones, que, privados de su dueño, el Espíritu Santo, son vanos. Pero San Pablo dejó escrito que los corazones de los humanos son el papel o pergamino en el que Dios inscribe con sus propios dedos su inmovible voluntad y su eterna sabiduría, y esta escritura la puede leer cualquier ser humano, con tal que posea de un entendimiento abierto. Pues bien, mucho tiempo ha estado el mundo (confundido por innumerables sectas) anhelando indeciblemente la verdad por encima de todo, hasta el punto que se hizo realidad la palabra de Jeremías: Los pequeñuelos han pedido pan, sin haber quien se lo reparta. ¡Ay! daos cuenta: no se lo han repartido a los pequeñuelos, no han explicado el verdadero espíritu

del temor de Dios. De ahí que los cristianos, a la hora de defender la verdad, se muestren tan duchos como mandrias. Y luego se permiten cacarear, soberbios, que Dios ya no habla con las gentes, cual si de repente se hubiese vuelto mudo. Creen que basta con que todo esté escrito en los libros, y que lo pueden vomitar tan crudo como la cigüeña una rana a sus crías en el nido. No son como la gallina, que corretea alrededor de sus polluelos y les da calor. Tampoco comunican a los corazones la palabra de Dios, que habita en todos los elegidos, como la madre da su leche al hijo. Antes bien, actúan entre las gentes a la guisa de Balaam, llevando la mísera letra en la boca, mientras que su corazón debe estar a más de cien mil leguas de allí. A causa de tal desvarío, raro no sería que Dios nos hubiera hecho añicos con esa estulta fe nuestra, ni tampoco me asombra que de nosotros, los cristianos, se burlen todos los linajes del hombre. Sería, en verdad, una linda ocasión, que, presentado en nuestra asamblea un ignorante o un incrédulo, nosotros quisiéramos apabullarlo con nuestra ley. Diría él: No sé si sois locos o mentecatos. ¿Qué me importan a mí vuestras Escrituras? ¿Qué ocurriría si los Profetas y Cristo y San Pablo hubiesen mentido? ¿Quién nos asegura que han dicho la verdad? Mas, así que hayamos aprendido la auténtica palabra viva de Dios, sabremos superar al incrédulo y dar cuenta de él palmariamente, una vez que esté al descubierto la arteria de su corazón. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. Si tan sólo está escrita en los libros, si la ha dicho Dios una vez y luego se ha esfumado ella en el aire, entonces no puede ser la palabra del Dios eterno, sino que se trata de una criatura, simplemente ingresada en las mentes desde fuera, lo cual atenta contra la regla de la santa fe. Acostumbran así los profetas decir todos: Esto habla el Señor; pues no dicen: Esto habló el Señor, cual si fuera cosa pretérita, sino que emplean el tiempo presente. Me llega al alma, pues, ese hartito insufrible estrago de la cristiandad, consistente en que la Palabra se vea mancillada y oscurecida, en que, tras la muerte de los Apóstoles, a la inmaculada, virginal Iglesia, en virtud del adulterio clerical, la hayan convertido en ramera, hasta el momento en que sea aventada tanto la naturaleza del trigo como la de la mala hierba e, irrumpiendo con fuerza, se apoderen ellas de todas las obras y del mundo obcecado en el más justo de los juicios. Mas alegráos en buena hora, queridos míos, que ya se inclinan vuestras campiñas, poniéndose blancas para la cosecha. Yo, que he sido enrolado desde el Cielo, con un

maravé di por jornal, estoy afilando la hoz para cortar la espiga. Mi boca debe aspirar a la más excelsa verdad, mis labios deben maldecir a los impíos, por desenmascarar y aniquilar a los cuales he venido, mis muy queridos hermanos bohemios, hasta este vuestro admirable país. No persigo sino que acojáis la Palabra viva, que es mi vida y mi aliento, para que no regrese vacía. Que entre en vuestros corazones; yo os conjuro por la roja sangre de Cristo, os pido cuentas a vosotros, pero también os las voy a dar; si no tengo capacidad para ello, seré hijo de la muerte temporal y eterna; garantía mejor que dar no tengo. Yo os prometo que adquiriréis honor y fama tanto como ignominia y odio se os depararon bajo los de Roma. Sé, tengo la certeza de que los flancos caerán sobre el norte en el río de la gracia que está brotando. Aquí se ha de iniciar la Iglesia Apostólica renovada, expandiéndose por todo el mundo. Corred, pues, al encuentro de su Palabra, cuyo fluir será veloz. En su indecible perversión, han transformado a la santa Iglesia de Dios en un turbio caos; nos la han dejado rota, abandonada, dispersa. Pero el Señor la volverá a edificar, confortar y unificar, hasta que ella vea al Dios de dioses en Sión. Amén.»

Pero a los pocos días de pegado el manifiesto, Müntzer tenía a cuatro vigilantes a sus talones. Los grandes señores de Praga ya veían conseguido lo suyo; se consideraban suficientemente renovados con la incautación de los bienes eclesiásticos. Largo tiempo estuvieron causando alarma todavía los restantes episodios, aún más radicales, de la herejía. Lo cierto es que a los calixtinos de Praga les parecía que la reforma había alcanzado francamente sus objetivos. En dicha moderación se anticipaban a los obispos de los territorios alemanes con su Lutero, quien, después de Worms, pensaba hallar la ayuda necesaria antes en Francia que en Bohemia. Así pues, la rica y poderosa Praga –que si en los momentos de esplendor del poder taborítico se habla mostrado tibia y poco de fiar, con tanto mayor razón era ahora el más firme bastión de la aristocracia– en modo alguno tendía a fomentar un nuevo canto para las trompetas husitas. Müntzer había puesto los pies en la ciudad en septiembre de 1521, colocando su manifiesto el día 1 de noviembre, fiesta cristiana de Todos los Santos. Ya en enero de 1522 volvía el acosado, incompreso y dado por muerto incluso por sus amigos, a atravesar las fronteras del país hacia fuera. Parece que, en la huida, Müntzer se detuvo también en Wittenberg, donde

se dice que tuvo ya un duro encontronazo con Lutero. Predicó breve tiempo en Nordhausen; el clero local lo juzgó más temible que los martinianos. Al fin, tras varias expulsiones que siguieron, logró obtener en la Pascua de 1523 un púlpito estable en Allstedt, pequeña villa perteneciente al príncipe elector de Sajonia y que lindaba con las grandes explotaciones mineras de Mansfeld.

6. Allstedt y la liga secreta

Allí se instaló Müntzer, pensando pasar una larga temporada. Tomó por esposa a Ottilie von Gersen, monja exclaustrada. Podía fácilmente haber corrido peligro de claudicar entonces, a sus treinta años de edad. De ser poco menos auténtico el fuego en Müntzer, bien podría extinguirse en adelante en la bucólica cotidianidad de matrimonio y rectoría. En lugar de ello, el dinámico varón, con ímpetu redoblado, se asigna a sí mismo un campo de acción cada vez más neto; hasta Seidemann admite que «a partir de entonces, Müntzer adquiere importancia histórica». Y no podía actuar de otra manera, pues suficientemente decepcionado estaba ya para ponerse a pactar en serio todavía con medias tintas; en vano hizo por persuadirlo Karlstadt, quien intentaba verter todo el aceite de su lamparilla de escritorio en el proceloso mar que lo rodeaba. Con mayor motivo se apartó, arrogante y arrebatado, Müntzer de Melanchton, replicando al «sanctarum scripturarum professori» con una actitud de «nuntius Christi». Se preludiaba con toda acritud la enemiga con los de Wittenberg y su creencia de que, igual que un buen padre de familia reparte el pan a los suyos, la libertad de los pueblos se podía distribuir equitativamente en la medida de una paternidad bienaventurada. De tal autoridad esperaba Müntzer poco o nada ya. Si, inicialmente, su actitud hacia el concejo de la villa fue amistosa y aunque hasta en una carta a Lutero, fechada en julio de 1523, se percibe aún un carácter de réplica complaciente, de exposición objetiva de los hechos, lo cierto es que tenía decidida la ruptura en su fuero interno desde hacia mucho. A partir de ese momento, Müntzer se manifiesta en lo esencial como comunista con conciencia de clase, revolucionario y milenarista.

Y así, no tardó en reunir en derredor suyo a sus iguales. La cosa se llevaba en secreto, pero pronto circularon comentarios a favor y en contra. Cierta día se juramentaron trescientas personas que no se conocían, empleando la fórmula de «exponer mutuamente cuerpos y vidas». Como después se verá, desertaría muy pronto alguno de los que al principio simpatizaban con el grupo, por ejemplo: el recaudador Zeyss y algunos miembros del concejo. Pero muchas espaldas inclinadas de modo diferente se enderezaron; se hacía cada vez mayor la influencia de Müntzer entre la gente humilde.

Aunque ponía buen cuidado en evitar los oídos indiscretos, suscitaba gran revuelo por doquier. Pronto ventearon los grandes señores lo que allí se estaba urdiendo contra ellos. El conde de Mansfeld tenía prohibido a sus mineros asistir a los sermones de Müntzer, ante lo cual lo trató éste en público de «bufón herético y grillete, amén de otras palabras desconsideradas e injuriosas». Por lo demás, Müntzer le escribió ya en términos suficientemente amenazadores: «Tan siervo de Dios soy como vos mismo; así pues, sosegáos, ya que todo el mundo ha de compartir la paciencia, y no graznéis, pues de otro modo se os rasgará el viejo jubón»; a ello habían precedido algunas fanfarronadas no agradables propiamente. Esta vez, la disputa se logró allanar aún; el predicador se dirigió al príncipe elector Federico, y éste supo entonces por primera vez de Müntzer y de su protesta porque se cortara el paso a la palabra de Dios mediante prescripciones humanas. De hecho, hubo admonición para ambas partes; mas lo que en adelante perdiese la predicación müntzeriana en mordacidad personal, lo ganaría en claridad de principio, orientándose no ya contra este o aquel, sino contra la humillación y la explotación en general.

Por el momento, ciertamente, fueron pocos ciudadanos los que se concertaron para combatir a unas tablas. Aguijoneada por los sermones de Müntzer, una partida de gentes de Allstedt destruyó la capilla de Santa María de la localidad vecina, queriendo poner fin «a aquel tugurio y a la superstición de los exvotos de cera que allí se cultiva». Tras ello, el concejo recibió del príncipe elector orden de proceder contra los asoladores. Nadie osó hacerlo durante cierto tiempo, y la investigación se llevaría muy negligentemente, pues era de temer ya un movimiento iconoclasta de muy otra trascendencia y, por otro lado, la mentalidad ciudadana se asombraba de manera

muy desigual ante esa protección del culto marial por un príncipe luterano. Hasta las mujeres se aprestaban a ofrecer resistencia a los gendarmes, cuyo comportamiento era, de cualquier modo, extraño. Parecía a punto de iniciarse una revuelta en la villa, evidenciándose por vez primera en ello para muchos la mera posibilidad de resistencia. Así pues, los esbirros retrocedieron, y al día siguiente estaban ahuyentados. Los mineros acudían en tropel para preguntar si Müntzer o los de Allstedt eran turbados por causa de la Palabra. En breve, les predicaba Haferitz, el auxiliar espiritual de Müntzer, se hallará el poder en manos del pueblo llano; la transformación del mundo entero está en puertas. Y a su reservado y ya entonces ambiguo amigo Zeyss, funcionario excesivamente identificado con el príncipe elector, le escribió Müntzer, enardecido con nuevos bríos, seguro de este primer paso que se acababa de dar: «Os digo que hay que mirar con enorme respeto a este nuevo movimiento del mundo actual. Los intentos precedentes de ningún modo han de dar resultado, pues son mera espuma, como dice el Profeta». A Lutero, sin embargo, lo apedrearón ya cuando se mostró en Orlamünde, territorio jurisdiccional de Karlstadt. Ello no obstante, se permitió aún una especie de intercesión reticente en favor de Müntzer, que era violentamente acriminado; y las esperanzas por él expresadas con respecto al futuro de Müntzer, que, según él, pronto se haría más palpable, causan repugnancia: «Se pavonea en su rincón, pero todavía no está maduro; más vale tolerarlo hasta que saque a relucir lo que lleva dentro, que es mucho». De acuerdo con ello, cuando los dos príncipes sajones vinieron por causa de Müntzer a Allstedt, no sólo evitaron cualquier medida decisiva contra el incipiente tribuno de la plebe, sino que incluso le autorizaron que pronunciase un sermón ante ellos. (Según recientes investigaciones, no fue el príncipe elector Federico quien entonces estuvo presente en Allstedt, sino que lo sustituyó el infante Juan, acompañando al duque Juan. De cualquier modo, el infante ocupaba el puesto de Federico, representando a éste.) El duque Juan era un señor severo, con acusada conciencia de clase, mas puede que su hermano, el príncipe Federico, a quien se recuerda como cristiano benigno, se quedara impresionado no sólo en el aspecto político, sino también en el moral y religioso. Es de señalar que Müntzer y Lutero, reformador que gozaba de la confianza de Federico, reñían aún una especie de disputa entre hermanos, por enconada que ésta fuera. Además, el movimiento comunista alboreaba por entonces de tan

incierta manera, que algunos ideólogos cultos de otras clases, incluido el exquisito Erasmo, adoptaban ante las reivindicaciones comunistas en el sentido del cristianismo primitivo una actitud de simpatía, de asentimiento sin compromiso, de interés teórico.

Se estaba tanto más cohibido, cuanto que Müntzer también había actuado como predicador y realizado grandes cosas. Poco después de su primera carta al príncipe elector, en la que acusaba al conde de Mansfeld, daría a la imprenta dos de sus escritos, sumamente idóneos ambos para causar zozobra. En el día de año nuevo de 1524 apareció el primer sermón: «Protestation odder empietung Tome Müntzers von Stolberg am Hartzs seelwarters zu Alstedt seine lere betreffende, vnd tzum anfang von dem rechten Cristen glawben, vnd der tawffe, 1524» [Protestación o notificación de Thomas Müntzer, de Stolberg, en el Harz, pastor de almas en Allstedt, referente a su doctrina, sobre todo por lo que respecta a la verdadera fe cristiana y al bautismo]. Después vino un segundo sermón, muy estrechamente relacionado con el anterior: «Von dem getichten glawben auff nechst Protestation ausgangenn Tome Müntzers Selweters zu Alstedt» [Sobre la fe simulada; a propósito de la precedente protestación de Thomas Müntzer, pastor de almas en Allstedt]. Más adelante se verá qué se postulaba exactamente en ambos escritos. El primero es un ataque contra el bautismo recibido sin discernimiento; el segundo, admonición y libelo a la vez, explica cómo se ha llegado a no poder tratar de Dios sino cuanto se robó del libro. Mas la primera tarea consiste en destruir esta fe robada, pues sólo el hombre engolfado en aflicción y penitencias sumas es apto para la fe, es digno de confiar en la palabra y en la promesa de Cristo; escucha la palabra de Dios, que suena en el fondo de su alma, y es instruido por Dios. Se advierte aquí claramente la fuerte oposición contra el principio luterano de la sumisión a las Escrituras, por más que todavía no se cite el nombre de Lutero. No es ésta la primera vez que Müntzer urge a que se dé cuenta del advenimiento de la fe, en cuanto difícil operación gradual, la cual definió Lutero como ajena a las propias fuerzas, como acto único y libre de Dios, sin relación alguna con los merecimientos morales de la persona. Pues bien, de muy singular manera se entrecruzan sus dos distintos deseos de rendir y tomar cuentas, ya que por mucho que en el aspecto teológico dé la cara por principio, en el político justamente no está dispuesto ni por asomo Müntzer a manifestarse

ante cualquiera, a no ser que se trate de un juicio público; mas para que éste se celebre y sea público, precisamente al carismático Müntzer se le ocurre exigir, en lugar del interrogatorio a puerta cerrada y sólo en apariencia teológico, una asamblea de los elegidos de todos los países, para él único lugar en definitiva donde se dictará sentencia religiosamente lícita y fidedigna. «Aquél que haya flaquezas, tenga la amabilidad de escribírmelas; yo le devolveré un saco bien repleto de ellas. En la medida en que yerre, me someteré a una reconvención amistosa, ante una asistencia que no ofrezca peligro, y no en un rincón apartado sin testigos solventes, sino a la luz del día. Con mi proceder, aspiro a dar a la doctrina de los predicadores evangélicos un mejor fuste, sin despreciar tampoco a nuestros malévolos y morosos hermanos romanos. Demostraré mi razón, y me sería muy grato que vosotros, inexpertos, no arrugárais irónicamente las narices ante la perspectiva de que se me carease con mis antagonistas en presencia de gentes de todas las naciones y de todas las creencias.» En esta relación causa sorpresa y es señal de una gran agudeza y profundidad del instinto el que Müntzer, pese a ordenar la aniquilación inmisericorde de todos los impíos, anteponga en su fuero interno la lucha de clases a todo lo demás; en cuanto a las naciones extranjeras, o las considera de interés postergable, curae posteriores, o bien señala la internacionalidad del espíritu, argumentando con los elegidos en ellas existentes.

Mas si precisamente tal cosa volvía a producir desasosiego, una nueva acción del predicador estaba tanto más incontestablemente orientada hacia fines del todo espirituales. El propio Müntzer hablará más tarde, en su «Apología sumamente justificada», de aquellos tiempos: «La verdad –y así lo testimonia el país entero– es ésta y no otra: el pueblo pobre y menesteroso anhelaba con tal empeño la verdad, que todas las calles se llenaban de gentes venidas de todos los lugares para saber cómo estaba organizado en Allstedt el oficio de cantar la Biblia y predicar.» Porque Thomas Müntzer introdujo ya en pascuas de 1523, antes que los demás reformadores, la celebración de los oficios divinos enteramente en lengua vernácula, logrando, a despecho del envidioso sabotaje de Lutero, que tal institución se propagase. Era el primer ritual de las cinco grandes festividades de la Cristiandad que surgía en territorio evangélico. Tal es el tema de los otros tres escritos de Allstedt, apolíticos y pródigos en sutilezas de composición y en erudición

teológica: 1.º «Ordnung und berechnung des Teutschen ampts zu Alstedt durch Thomam Müntzer seelwarters ym vorgangen Ostern auffgericht, 1523» [Orden y justificación de los oficios en lengua alemana, instituidos por T. M., pastor de almas en Allstedt, en la pasada Pascua de 1523], Allstedt, 1524; 2.º «Deutsch- Euangelisch Messe etwann durch die Bebstischen pfaffen im latein zu grossem nachteyl des Christen glaubens vor ein opffer gehandelt, vnd jtzd vorordent in dieser ferlichen zeyt zu entdecken den grewel aller abgbtterey durch solche missbreuche der Messen langezeit getriben. Thomas Müntzer, Allstedt 1524.» [Misa evangélica en lengua alemana, celebrada antes como sacrificio en latín por los clérigos papistas, para grave detrimento de la fe cristiana, y reglamentada ahora para poner al desnudo en estos tiempos turbulentos la atrocidad de la idolatría en que tanto tiempo se ha incurrido por culpa de tal abuso de las misas]; 3.º «Deuttsch kirchen ampt Vorordnet, auffzuheben den hinterlistigen Deckel vnter welchem das Liecht der welt, vorhalten war, welchs yetztz widerumb erscheynt mit dysen Lobgesengen, und Göttlichen Psalmen, die do erbawen die zunehmenden Christenheyt, nach gottis vnwandelbarem willen, zum vntergang aller prechtigen geperde der gotlosen. Alstedt» [Oficio eclesiástico alemán., instituido para suprimir la taimada pared mediante la cual se venía escatimando la Luz del mundo, que ahora resplandece de nuevo con estos himnos y salmos divinos que reconfortan a la Cristiandad en pleno crecimiento, según la inmutable voluntad de Dios y para ruina de todas las pomposas añagazas de los impíos], Este último escrito apareció probablemente también en 1524; figura a todas luces como segunda parte de la misa germanizada. Tampoco aquí es llegado todavía el momento de entrar en detalles sobre el singularísimo contenido teológico de esta liturgia alemana, ni menos aún sobre el carácter a la vez agitador y espiritualista de su original versión alemana de los Salmos. Es cierto que las imágenes externas fueron desterradas, pero, por supuesto, la música y el himno permanecieron, en cuanto ordenaciones y fenómenos del espíritu, en cuanto testimonios útiles y penetrantes de la rememoración religiosa. Pasarían todavía algunos años hasta que Lutero se decidiese a introducir en Wittenberg la misa alemana, y no le quedó entonces otra opción que imitar el ritual de Müntzer y, por ende, el alemán de Karlstadt. Ni aun la ortodoxia protestante de nuestros días se atreve a calificar de convincentes y varoniles las razones

aducidas por Lutero para explicar su repulsa y tardanza: «Si tanto tiempo he estado resistiéndome a la misa alemana, ha sido por no dar pie a los espíritus gregarios que, irreflexivos, se precipitan en ella, no preguntándose si será ésa la voluntad de Dios». En realidad, sólo era Lutero quien no quería, y su motivación se puede localizar por vía totalmente terrena, sin auxilio de ciencias divinas de ninguna clase, a saber: en los celos que Lutero empezaba a sentir a causa de la popularidad, el talante indomable y la prioridad de Müntzer. Sin embargo, lo que Müntzer creó por entonces sobreviviría largo tiempo a su caída; sus himnos se cantaron a lo largo de todo el siglo, su liturgia reapareció en forma renovada en los rituales de Erfurt. Incluso parece que en tierra de Braunschweig se hubo de conservar casi sin variaciones la misa alemana de Müntzer no sólo hasta 1543, como está demostrado, sino hasta muy entrado el siglo dieciocho.

Ahora bien, esta innovación de cantar en alemán tenía, por cierto, otras repercusiones de mayor peligro, y se trataba precisamente de que el predicador remediase esta disonancia. Los dos príncipes acudían en actitud relativamente conciliadora, dispuestos a ver en él a un servidor de la Palabra, si bien por sendas incómodas. Sin embargo, el discurso de Müntzer enseguida los desilusionó del todo. Se ha conservado el sermón ante los príncipes, una exégesis de la otra diferencia de Daniel. No hay motivo para poner en duda la correspondencia sustancial de este texto con las palabras efectivamente pronunciadas; máxime, habida cuenta de que el recaudador Zeyss, quien, al igual que Haferitz, comenzaba por entonces a distanciarse claramente de Müntzer, envió esta exégesis junto con una carta de delación a Spalatin, afirmando expresamente la identidad entre las frases habladas y las impresas. La estatua con pies de arcilla y la piedra que la destroza del sueño de Nabucodonosor, amén de la interpretación de esta visión por Daniel, es el texto, sin duda sumamente propicio a la exégesis revolucionaria, que sirve de base al sermón. Pese a sus referencias religiosas, será preciso reproducir aquí ya con más detalle algunos de sus pasajes, dado que el tal sermón enlazó de manera inmediata con la acción política. La impresión, sin embargo, lleva el irónico título siguiente, propio de un pastor de almas: «Auslegung des andern vnterscheyds Danielis dess propheten gepredigt auffen schlos zu Alstedt vor den tetigen thewren herzcogen und vorstehern

zu Sachssen durch Thomam Müntzer diener des wordt gottes. Alstedt 1524» [Exégesis de la diversa explicación dada al profeta Daniel, según la predicó en el castillo de Allstedt ante los directos duques en funciones y cabezas visibles de Sajonia Thomas Müntzer, servidor de la Palabra de Dios].

El predicador comienza diciendo que el Señor todavía habla en la actualidad con los suyos y les da fuerzas para interpretar, contemplar y discernir con claridad. Los doctores de la ley afirman, ciertamente, que Dios ya no se manifiesta a sus caros amigos ni a través de visiones ni por la palabra hablada, de suerte que «es preciso atenerse a las Escrituras». Mas tan sólo renunciando a toda diversión y reprimiendo la concupiscencia de la carne y mediante una recta disposición del ánimo a la verdad llega el hombre a ser capaz de entender la Revelación divina. «Se requiere, en verdad, un espíritu decididamente apostólico, patriarcal y profético para esperar las visiones y acoger éstas con una dolorosa pesadumbre; no es de extrañar, por tanto, que el Hermano Cebón y el Hermano Buenavida² las reprueben. Es cierto y yo sé realmente que el Espíritu de Dios revela ahora a muchas almas piadosas elegidas cuánta falta hace una reforma categórica, insuperable y volcada hacia el futuro; y se ha de llevar a cabo ésta, así se resista cada cual como le venga en gana, puesto que el vaticinio de Daniel conserva todo su vigor.» Así pues, Müntzer también se pone notablemente de relieve a sí mismo. Antes había escrito ya al duque Juan que los príncipes estaban obligados a tomar en consideración lo que él les comunicaba de la Revelación divina, y su primera carta al príncipe elector Federico, en la que acusaba al conde de Mansfeld, obstaculizador del Evangelio, contenía ya la siguiente frase, evocadora de lo de Praga en tono nuevo: «Hace falta un nuevo Juan, que venga, siguiendo las huellas de Elías, a tocar las sonoras y ágiles trompetas para que resuenen con el ardor que comunica el conocimiento de Dios, con el fin de que no quede sin castigo en este mundo quien ofrezca resistencia a la Palabra de Dios». De modo similar les gritaba ahora Müntzer a ambos regentes: «Para que la verdad pueda ser sacada a la luz del día como es debido, vosotros, los gobernantes –y quiera Dios que o lo hagáis de buen grado o no lo hagáis–, habréis de proceder con arreglo al final del capítulo, donde dice que Nabucodonosor puso de magistrado al santo Daniel, para que éste dictara sentencias buenas y justas, como dice el

Espíritu Santo, Salmo 5» . La contradicción entre la conciencia de misión en la tierra que anima a Müntzer y el paradójico servilismo de Lutero se pone de relieve en esta frase con especial claridad, pues este último estaba tan lejos de ser «magistrado» y se mostraba en tan gran medida acomodaticio clérigo de corte y doblegador del espíritu bajo el poder temporal que, en Alemania, todo el menosprecio gubernamental hacia el espíritu se ha legitimado a partir de él. Así pues, Müntzer arremetía principalmente contra la «bondad ficticia» de quienes se tienen a sí mismos por pacíficos, puesto que cometen su permanente injusticia sin estorbo alguno: «Se declaran enemigos de la sedición que ellos mismos provocan con todos sus pensamientos, palabras y obras; y cuando se hace resistencia a su doblez, le llaman a uno subversivo». Y esgrime aquí una antítesis de, mucho peso en contra de esa sutil hipocresía consistente en creer que se siguen las huellas de Cristo precisamente al contemplar la injusticia con el ánimo impasible: « Sin embargo, estoy convencido de que aquí, nuestros sabios me argumentarán con la bondad de Cristo, tras de la cual pretenden escudar ellos su hipocresía; pero deberían fijarse asimismo en el afán con que Cristo extirpa las raíces de la impiedad». Por lo demás, vuelve a aparecer en este discurso de Müntzer todo el cúmulo de invectivas contra la «fe ficticia»; como ya en Praga y en el libelo precedente, Lutero está incluido con toda claridad entre los mitigadores y objetivadores de la senda cristiana: «Han despojado a las ovejas de Cristo de la Voz justa y han convertido al verdadero Cristo crucificado en un mero fetiche extravagante; con los pies han maltratado a la piedra preciosa, Jesucristo, cuanto han podido, y por eso, todos los incrédulos turcos, judíos y paganos se han burlado de nosotros con harta razón y nos han considerado dementes, como es justo considerar a gentes insensatas que se niegan a escuchar el espíritu de su fe». Mas llegado es el momento de discernir con seriedad que los impíos «no tienen derecho a vivir sino en la medida en que los Elegidos quieran concedérselo». Así pues, Müntzer acababa exhortando a los príncipes a que junto con el pueblo tomen las armas «contra los malvados que entorpecen la marcha del Evangelio, postergándolo y aislándolo, si realmente, príncipes, queréis ser servidores de Dios. No recurráis a la trivial argucia de que ha de hacerlo el poder de Dios sin el concurso de vuestra espada; de otro modo, podría ser que ésta se os aherrumbrase en la vaina. Dios ha dicho –Moisés, Libro 5.º, capítulo 7– que no habéis

de tener compasión con los idólatras, sino que destruyáis sus altares y derribéis sus imágenes y las incendiéis, para que Él no se encolerice contra vosotros». En estos días, en estos tiempos del combate final entre las tinieblas y la luz, conserva toda su validez la Ley de Dios, transmitida por Moisés, los Profetas y el Cristo del Apocalipsis, y justamente la profecía de Daniel sobre el quinto imperio del mundo se mantiene también con fuerza incólume. «Está en vías de realizarse ahora la obra de conclusión del quinto imperio del mundo. El primero, simbolizado por el pomo áureo, fue el imperio de Babel; el segundo, simbolizado por el peto y el brazal de plata, fue el imperio de medos y persas; el tercero fue el imperio de los griegos, de resonante prudencia, cuyo símbolo es el bronce; el cuarto fue el imperio romano, conquistado por la espada, el cual fue un imperio de coacción. Pero el quinto es éste que se ofrece a nuestros ojos, el cual es de hierro y desearía coaccionar también, pero lleva mezcla de barro, como se manifiesta a nuestras miradas, todo él vana tentativa de esa hipocresía que se retuerce y arrastra por el orbe terráqueo entero. Bien puede verse ahora el sucio contubernio de anguilas y serpientes en informe montón. Los frailes y todos los malos clérigos son víboras, como lo dice Juan, el que bautizó a Cristo, en Mateo III, y los señores y gobernantes temporales son anguilas, según está escrito en el Levítico, capítulo segundo, a propósito de los peces. ¡Ay, dilectos dignatarios, será de ver cómo el Señor hace añicos las viejas vasijas con una barra de hierro... ! Pues quiere asumir el mando Aquel a quien es dado todo el poder, así en el Cielo como en la tierra». Mas ahora, al final de su tremebundo sermón ante los príncipes, Müntzer vuelve a tocar el tema principal de éste. Jubiloso y temerario, evoca de una manera fuera de lo corriente la visión onírica de Nabucodonosor –la imagen de la piedra que se echa a rodar y destruye la estatua–, poniéndola en contraste con la imagen de aquella otra piedra que desecharan los constructores y, por último, también con la imagen de la piedra de la Iglesia. «Porque la piedra, desgajada de la montaña sin que ninguna mano la tocara, ha crecido, y los pobres legos y campesinos la contemplan con mucha más atención que vosotros. Ah, loado sea Dios, tan grande se ha hecho que, si otros señores o vecinos quisieran perseguirnos aún a causa del Evangelio, serían derrocados por su propio pueblo, y esto lo sé a ciencia cierta. Sí, la piedra es grande; largo tiempo estuvo temiendo esto el mundo necio. Mas si pudo sorprender a éste cuando todavía era pequeña,

¿qué haremos ahora, que se ha vuelto tan grande y poderosa y con tan incontenible fuerza ha rodado hasta la gran estatua, haciendo añicos aun a las viejas vasijas? Por tanto, apreciados gobernantes de Sajonia, poned, animosos, vuestros pies sobre la piedra angular, como lo hizo San Pedro –Mateo 1,16 –, y esforzáos por una recta perseverancia en la voluntad divina, pues Dios os mantendrá indemnes sobre la piedra, según el Salmo 39». Así pues, el sermón de Müntzer, enardecido fuera de medida, cada vez más patentemente iba sobrepujando hacia el final su comienzo, su apóstrofe y su motivo. Los príncipes –cuya vacilación aún intenta disipar Müntzer con la frase: «Dios está tan cerca de vosotros como no os podéis imaginar»– se vieron transformados por último, en virtud de una inmensa ironía extática, de duques de la revolución cristiana en víctimas expiatorias, objetos y antagonistas de ella. «Mas para que tal cosa se cumpla por fin de recta manera y convenientemente, es preciso que la lleven a cabo nuestros queridos padres, los príncipes, que profesan con nosotros la fe de Cristo. Mas si no obraren así, les será arrebatada la espada de las manos – Daniel, cap. VII–, puesto que profesan su fe de palabra, mientras que la niegan a través de sus hechos (Tit, 1). Si no quieren haber cuenta del conocimiento de Dios (I Pe, 3), expelidos sean (I Cor, 5); yo rogaré por ellos junto con el bienaventurado Daniel, siempre que no se opongan a la Revelación divina. Mas si hicieren la contra, estrangúleselos sin compasión ninguna, de la misma manera que Ezequías, Josías, Ciro, Daniel y Elías –según Reyes, 18– destruyeron a los sacerdotes de Baal; de otro modo, no podrá la Iglesia cristiana volver a sus orígenes. Hay que arrancar la mala hierba de la viña del Señor en el tiempo de la cosecha, y así echará raíces duraderas y crecerá como es debido el hermoso grano rojo (Mateo, 13). Mas los ángeles, que están afilando las hoces para ello, son los severos criados de Dios, que ejecutan la cólera de la sabiduría divina, según Malaquías. Tened buen ánimo, pues, que quiere tomar el mando Aquel a quien es dado todo el poder, así en el Cielo como en la tierra, según Mateo en su último capítulo. Que Él, amadísimos míos, os guarde por siempre. Amén». Tras haberse imprimido este sermón, el duque Juan mandó expulsar de Sajonia al impresor; en cuanto a los escritos que por parte de Müntzer fueran de temer en adelante, éstos quedarían sometidos a la censura del gobierno ducal, sito en Weimar.

Pronto se recibirían, desde lugares aún más lejanos, apremiantes quejas contra tan peligroso hombre, y ello a medida que se revelaba cada vez con mayor claridad el papel instigador desempeñado por Müntzer en los crecientes desórdenes por todo el país. Se buscaba y organizaba no sólo a los campesinos, sino ante todo a los mineros aptos para empuñar las armas, y la red de galerías comprometidas se ampliaba día tras día. El agitador también intentó ganar para su ramificada conjura a comunidades de otro tipo, por ejemplo: la de Orlamünde, que, bajo la influencia de Karlstadt, se habla pronunciado igualmente a favor de los exaltados. Pero de allí le vino una negativa, acompañada de un consejo sobre «la manera cristiana de luchar», cuya tibieza revisionista disgustó vivamente a Müntzer. Así pues, se dedicó con energía y afán redoblados a enviar a los Montes Metálicos, Franconia y Suabia a sus emisarios, «gentes que recorren el país evitando mostrarse en público y que a nadie dan cuentas de su misión», e hizo una nómina de todos los amigos remotos. Desde Allstedt quería desencadenar Müntzer la gran sublevación alemana, «esa auténtica mejora que tendrá lugar cuando la santa Cristiandad abjure de todo corazón y con todas sus fuerzas del culto a los afectados malandrines». El yugo del latifundio y de la parda estameña resultaría suprimido por el mencionado movimiento de manera evangélica; ahora bien, en cuanto a lo que la conspiración entendía por tal evangelio en el plano estrictamente político, Müntzer habría de responder más tarde bajo la tortura que «era su programa omnia sunt communia, y se intentó poner en marcha; cada cual habría de recibir según sus necesidades y de acuerdo con las circunstancias». Mas a través de un confidente, que había logrado introducirse subrepticamente entre los conspiradores, los príncipes llegaron a conocer con anterioridad detalles algo más precisos sobre la Liga Secreta. Unido a las otras denuncias, ello determinó que los regentes en funciones mostraran interés por oír noticias concretas a este respecto, y no historias relacionadas con Daniel. Por si ello no bastara, también Lutero comenzó entonces a atacar abiertamente a ese «energúmeno de Allstedt», resentido no sólo por la creciente influencia de Müntzer, sino acaso más aún por la prudencia y perspicacia de éste, quien, pese a la invitación de Lutero, no estaba dispuesto a acudir a Wittenberg para dejarse sonsacar sobre la Liga Secreta en la misma estancia de su enemigo acérrimo. Mas sobre todo a ello se agarró justamente Lutero en su «Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem

auführischen Geist, Wittenberg 15224» [Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu sedicioso], explosiva por fin, en la cual acusaba a Müntzer de cobarde, que se negaba a someter a examen su doctrina y, en lugar de ello, se escondía en un rincón, huyendo de la luz. Él, por el contrario, había comparecido sin miedo ante sus enemigos, en Leipzig, en Augsburgo, en Worms: «No está bien que contra nosotros utilice nuestra sombra, nuestra victoria y todas nuestras conquistas, logradas por nosotros con trabajo, sin ninguna aportación suya. Subirse a nuestro estercolero para ladrarnos no es de ley. Que se ponga un día en camino, como yo lo hice, y fuera de este principado lo intente ante otros soberanos; veremos entonces dónde queda su ingenio». Poco después, en su libelo de Nuremberg, Müntzer replicó certeramente a esta jactancia, así como a la anfibología con la cual cierra Lutero su misiva, a saber: que se reprima no a la palabra de Allstedt, sino al puño de Allstedt. Por cierto que algo más tarde, cuando partían los ejércitos para dar la batalla a los campesinos, Lutero ya no hacía gala de tantos escrúpulos en cuestión de puños. A juzgar, además, por su queja presentada al duque Juan sobre los excesos de imprenta cometidos por Müntzer, Lutero contribuyó de la manera más ardorosa a que precisamente el espíritu de Allstedt fuera estorbado y sometido a censura. Ya entonces era poco gloriosa la correspondencia del denunciador de herejes, más tarde juez de herejes. El de Wittenberg, como observa irrefutablemente Kautsky en esta relación, había aceptado entre 1517 y 1522 la ayuda de todos los elementos democráticos y revolucionarios, alentando las esperanzas de éstos; mas cuando ya no fue posible arrimar ambos hombros, se pasó al bando de los vencedores, traicionando primero a la oposición caballeresca, dirigida por Sickingen y Hutten, y después a la mucho más peligrosa revolución campesina, proletaria y milenarista. «Por ende, serenísimo Señor, no hay que ablandarse ni vacilar en la presente ocasión, puesto que Dios lo exigirá y querrá se le explique la razón de tan negligente empleo y rigor de la espada encomendada. Así pues, ni para las gentes ni ante el mundo sería excusable que vos, serenísimo Señor, hubierais tolerado y padecido los desmanes del puño sedicioso y criminal.» El duque Juan, como es de imaginar, no pudo resistir a tan frenético aguijón y, pocos días después de la denuncia de Lutero, hacia finales de julio de 1524, citó efectivamente a Müntzer para el 1 de agosto, es decir: el día en que se cumplían tres meses del asalto a la capilla y del sermón

sobre Daniel, para someterlo a un interrogatorio en el castillo de Weimar.

El negó haber injuriado a los dos príncipes desde el púlpito. Más grave ya era la imputación de haber organizado sociedades secretas, alegando que ello estaba justificado según las Escrituras. Sobre este punto, el recaudador Zeyss, el corregidor de Allstedt y dos de los concejales de la villa, que actuaban como testigos de cargo, hicieron objeto a Müntzer de graves acusaciones. «Eran gentes pobres y de pocas luces; cuanto habrían de hacer o hubieran hecho se lo había sugerido el predicador.» Así y de otras maneras se eximían de culpas los mansos y atemorizados burguesotes, que, sin embargo, no habían dejado de participar en los desacatos cometidos. Müntzer no se sentía obligado a reconocer sino el carácter meramente defensivo de su Liga Secreta. Se negó a aceptar la discusión teológica en condiciones tan sumamente impuras. Por lo que atañe a su doctrina, el acta de este interrogatorio que hasta nosotros ha llegado, muy sucinta, parcial y redactada en estilo indirecto, nos dice que únicamente se declaró «dispuesto a responder ante una asamblea cristiana que no ofreciera peligro». Según otra fuente, menos fidedigna aún, Müntzer abandonó la cancillería «con el semblante tan lívido como el de un muerto», convencido de que debía interrumpir por el momento la labor de conspiración iniciada de firme. Y así, se lo despidió con la amenazadora noticia de que estaba convicto de asociación ilegal, de que el duque Juan aún iba a deliberar a este respecto con el príncipe elector y que «lo que a entrambos les pareciera se le daría a conocer en breve». El predicador regresó, pues, a Allstedt con la casi total certidumbre de que pronto sería perseguido; llegado allí, supo que había reclamado su extradición Jorge el Barbudo, otro duque de Sajonia, a cuyos súbditos de Sangerhausen enviara igualmente Müntzer una embajada subversiva. En vano intentó el renuente, confiando en los elegidos y en la fuerza de su organización, activar una explosión seria. Se dice que empuñó las armas y, desde la torre de Wiprecht, donde habitaba, dio orden de atacar. Y en efecto, parece que había ciertas perspectivas de éxito, ya que Zeyss, el cuestor de personalidad escindida, hombre irresoluto, que se sentía acosado ya por la izquierda, ya por la derecha y no se distinguía precisamente por su capacidad, rogó al príncipe elector que no condenara a Müntzer sin antes haberlo escuchado; de otro modo, «es de temer

que tenga lugar una gran sublevación, con el consiguiente derramamiento de sangre, habida cuenta de que algunas conciencias honestas creen, sin atender a razones, que la doctrina de éste es más edificante e indicativa de la verdadera fe cristiana que lo sea la de Lutero». A pesar de ello, no llegó a ocurrir entonces que don Cualquiera tomase el Poder. El mismo concejo estaba desde hacía demasiado tiempo ya en contra de su incómodo pastor de almas. Müntzer vio con sus «propios ojos que tenían en mucho mayor estima a sus juramentos y deberes que a la palabra de Dios», y en consecuencia, el predicador se marchó furtivamente de Allstedt en pleno verano de 1524, apenas año y medio después de su arribada a la ciudad decisiva. En ella, su actividad había llegado a hacerse irresistible tanto para él mismo como para otros: «Sucede que alguien que está cenando se levanta y echa a andar y no acaba, porque en algún lugar en Oriente se alza una iglesia». Hacia el más vivo presente –amor, hermandad, Liga Secreta, ritual en lengua alemana, insurrección, sermón ante los príncipes y encono de la proscripción– proyectaban sus resplandores las fantásticas hogueras de un futuro concebido como inminente, en el que, a fin de cuentas, tan sólo se adentraba para perderse, dura y sombría, la trayectoria de un mártir. Mas entonces parecían efectivamente llegados los tiempos con los que desde un principio soñara Israel; se anulaban las distancias y, a los ojos de los conjurados del Señor, la profecía más remota se aparecía de repente idéntica a las más efectivas política y acción, cuyos representantes eran ellos mismos.

Así pues, Müntzer marchó sin dilación hacia donde se anunciaba un nuevo combate. En Mühlhausen, los pequeños burgueses acababan de alzarse con buena fortuna contra el concejo. Quizá bajo la influencia de Müntzer, su caudillo Pfeiffer, monje que había colgado los hábitos, empezó entonces a hacer caso de los campesinos y del suburbio proletario. Su movimiento conoció una nueva afluencia de partidarios e inicialmente también el éxito. Mas a poco de ello, los artesanos y comerciantes se asustaron; los vencedores se dividieron, y el partido de los pequeños burgueses, de carácter radical, fue derrotado por los honorables, que se habían fortalecido. Por fin estaba el concejo en condiciones de complacer a Lutero, que inmediatamente le había instado a que expulsase a Müntzer, petición razonada de manera singular y revelando una especie de inseguridad secreta: «Si dice, pues, que ha sido enviado por Dios y

su Espíritu, como los Apóstoles, hacédselo probar mediante signos y portentos, pero no le dejéis que predique, pues cuando Dios quiere alterar el orden establecido, prodiga toda serie de signos milagrosos». Müntzer, a su vez, fue expulsado por el concejo triunfante, que ni lo escuchó ni le probó los cargos, a fines de diciembre ya, aunque ciertamente habría de volver a ver Mühlhausen, junto con el también expulsado Pfeiffer, bajo una constelación diferente. Aun así, durante su breve y agitada estancia en Mühlhausen, Müntzer pudo dar a la imprenta un manuscrito terminado en sus últimos días de Allstedt: «Aussgetrückte emplössung des falschen Glaubens der vngetrewen Welt, durch gezeugnus des Euangelions Luce, vorgetragen der elenden erbermlichen Christenhey, zur innerung ihres irsals. Thomas Müntzer mit dem hammer. Mühlhausen 1524 [Denunciación expresa de la fe errada del mundo infiel, según el testimonio del Evangelio según Lucas, expuesta ante la desdichada y miserable Cristiandad para que reconozca su desvarío. Thomas Müntzer el del martillo]. Hasta conocer la exposición espiritual de Müntzer no cabe situar este escrito en el lugar que le corresponde; es el que con más detalles, más vigorosa y capitalmente, refleja su doctrina. En su primera página comienza la predicación a martillazos: «Queridos compañeros, ensanchemos el agujero, para que el mundo entero pueda ver y palpar quiénes son nuestros grandes necios, que de tan blasfematorio modo han convertido a Dios en un muñeco acicalado». No menos incendiarios resultan, en el reverso, los dos postulados procedentes de Jeremías, I, extraordinariamente a tono con toda conciencia revolucionaria: «Mira que he puesto mis palabras en. tu boca; te he establecido hoy por sobre las gentes y los reinos, para que desarraigues y rompas, para que disemines y arrases y edifiques y plantes». «Una muralla de hierro está levantada contra los reyes, príncipes y frailes y contra el pueblo. Luchen si quieren, pues la singularísima victoria supondrá la ruina de los poderosos tiranos impíos». De este modo, pues, daba Müntzer a los reyes justamente aquello que de los reyes es; pues aquí abajo nada les pertenece, sino que toda su vida es de Dios y está enajenada según indican los evidéntísimos signos de Dios. El libelo de Müntzer se alza bajo el doble signo de Jeremías, y en ello se acredita y confirma asimismo de manera nada inoportuna la observación de Kautsky en el sentido de que todos los rebeldes, desde los taboritas hasta los puritanos, eligen como testimonio de la

verdad al Antiguo Testamento, de base predominantemente campesina y democrática, y por encima de él al Apocalipsis, tan fustigador como los mismos Profetas. No menos resueltamente acostumbraba legitimar Lutero su desviación, su odio al Decálogo y su separación de estado y fe partiendo de la «sociología» del Nuevo Testamento, de una estrechez cesarista. Los diez mandamientos no eran para él sino el «Espéculo sajón³ de los judíos», y en el Apocalipsis, la reacción creía ver «el saco de artificios de todos los cabecillas de partida». Pero la denuncia de Thomas Müntzer juzgaba a la vez, según Moisés y la maldición apocalíptica, a la ramera Babilonia.

Para esta maldición han tocado a su fin los días de la espera y el titubeo. Ha llegado la hora de los segadores, «por más que grite la cizaña que aún falta mucho para la siega». Los infames libros luteranos han intimidado a la comunidad, pero han tornado en sumo grado insolentes a los explotadores. Por tanto, «es altamente y sobremanera necesario anticiparse al mal que se está irguiendo mediante el ejemplo del magisterio cristiano». Mas con el fin de que los buenos creyentes no permanezcan dispersos por más tiempo, Müntzer se dirige «al parapeto de carros, para que ensanche el agujero de entrada al atrio, en espera de todo el daño que se complace en causar la impía calaña de los corruptores a los servidores de la Cristiandad, una vez que tan presuntuosamente exhibe su fe literal y reniega (aun de manera palpable) de la benigna fuerza de Dios, queriendo así volver mudo, absurdo y fantástico a Dios con su palabra y su fe fingidas». «Pues cualquiera puede ver y palpar que persiguen honores y bienes materiales. Por tanto, es necesario que tú, hombre común, seas instruido, al objeto de que no te sigan embaucando. Que a ello te ayude el mismo espíritu de Cristo, que para nuestros doctores habrá de ser pájaro burlón de su ruina. Amén.» A este exordio, dirigido a la pobre Cristiandad dispersa, sigue una exégesis del capítulo primero de San Lucas de apasionante lectura, en la cual se mezcla lo político con lo metapolítico, ocupando el milenarismo de manera inamovible el centro del interés: «Observe cada cual con mucho detenimiento y sin duda se dará cuenta de que la fe es cosa totalmente imposible para una persona carnal. Ay, ¿y por qué se vuelven tan arrebatados y hasta iracundos el Hermano Buenavida, el Padre Moscamuerta?⁴. A quien toma para sí el honor y los bienes, Dios lo

dejará al final vacío por toda la eternidad, pues, como dice Dios en el Salmo 5, su corazón es vano; y en consecuencia, se ha de derribar de su silla a los violentos, a los egoístas y a los incrédulos. Y por ello gobierna Herodes, para que esa santa sangre que chorrea del bolso de la nobleza de este mundo sea puesta de manifiesto, para que el más sublime ypreciado bien reluzca en contraste con los impíos. De la misma manera que en nuestros tiempos comienzan algunos a acorralar y encerrar, a desollar y expoliar a su pueblo, poniendo además en peligro a toda la Cristiandad y mortificando y matando alevosamente a propios y extraños con el mayor ahínco, hasta que el mismo Dios, tras haber presenciado los esfuerzos denodados de los Elegidos, no podrá ni querrá tolerar por más tiempo tal aflicción. Se evidencia ahí la verdadera índole de Herodes, del gobierno temporal, como anuncia el bienaventurado Samuel, así como el digno y serenísimo Oseas: Dios, en su enojo, ha dado al mundo los señores y príncipes, mas se los volverá a quitar en su furor. Por el hecho (ciertamente) de haber caído el hombre desde Dios hacia las criaturas, es sobremanera justo que tenga que temer más a la criatura que a Dios. Por ello dice Paulo a los Romanos que los príncipes están para infundir temor no a la obra buena, sino al mal. En consecuencia, no son sino verdugos y esbirros; tal es su única función. Pues ¿qué otra cosa es la mala acción sino anteponer la criatura a Dios con reverente temor y veneración? Mas la fe, con todo su fundamento originario, nos propone metas imposibles, de las que los pusilánimes jamás imaginan que hayan de convertirse en realidades. ¡Oh, con cuán gran pericia la astuta razón, que, en su hipocresía, gusta de abundar en el amor del prójimo, se lustra y adorna de la más fastuosa manera! Sí, a muchísimos les parece un inmenso delirio y no pueden considerar sino imposible el que se haya de emprender y llevar a cabo este juego, consistente en derribar a los impíos de la silla de los juicios y elevar a los humildes y rudos. Y sin embargo, es ésta una creencia magnífica, que aún ha de hacer mucho bien, pues sin duda producirá un pueblo sutil, como lo entendieron el filósofo Platón en «De república» y Apuleyo en «El asno de oro». Si, por el contrario, se trata de erigir la Cristiandad, será preciso expulsar a los voraces malandrines y convertirlos en perreros, puesto que apenas valen para servir y, sin embargo, se llaman prelados de la Iglesia de Cristo. Verdaderamente, pues, habrán de despertarse muchos, para que con suma diligencia y ferviente rigor dejen limpia

a la Cristiandad de gobernantes impíos.»

Este sermón lo dejó legado Müntzer en Weimar, con motivo de su interrogatorio, mas no sólo por lo que al esbozo se refiere; antes bien, su exégesis de San Lucas –otras, que deberían haber seguido, no tuvieron lugar ya– vino a ser una especie de testamento a sus compañeros y elegidos de Turingia, en aquel momento en que Müntzer abandonaba para largo el que había soñado fuera centro de la revolución alemana.

7. El exilio

A disgusto partió esta vez para tierra extraña, tan pobre como siempre. En Bebra se alojaría en casa del librero Hut, incondicional seguidor suyo, que difundía sus escritos hasta muy remotos lugares.

Hizo un alto en Nuremberg, mostrándose por primera vez deprimido, más consciente que otras veces de la dificultad de su empresa. A un discípulo le escribió: «Si os es posible, ayudadme con un viático, cualquiera que sea su cuantía. Mas si ello hubiera de causaros enojo, preferiré no recibir ni un maravedí». Y con las mismas, evidenciando su profunda voluntad de sacrificio: «Querido hermano Cristóforo, la causa por nosotros emprendida ha venido a ser como el hermoso granito de trigo dorado, al que las personas sensatas acostumbran mirar con amor mientras lo tienen en su poder; mas así que lo han arrojado a tierra, no les parece sino que jamás hubiera de fructificar, según Juan, 12». Ciertamente, Müntzer debe haber tenido amigos en Nuremberg, pues de otro modo, Lutero tampoco habría prevenido a esta ciudad contra él, ni Melancton habría escrito en su por lo demás mendacísima «Historie Thomas Müntzers»: «Pero Dios protegió a esta ciudad de manera muy especial, impidiendo que Thomas se estableciera en ella. Pues de haberlo logrado, cabe suponer que se habría producido allí un tumulto mucho más espantoso aún que en Turingia». Tres de los más destacados aprendices de Durero, que luego adquirirían fama como calcógrafos, se le adhirieron, habiendo de pasar algún tiempo en la cárcel. No se ha de descartar la posibilidad de cierta influencia

en el mismo Durero, que tan a fondo conocía el apocalipsis, habiéndolo grabado en madera y en su propia carne. Sin predicar en público, el profeta seguía actuando en la penumbra, en villoniana labor de zapa, a través de conversaciones sostenidas en talleres y figones. Mas pese a la acusada efervescencia reinante en el que había sido uno de los focos de los begardos, a Müntzer no le parecieron favorables las circunstancias para un levantamiento, ya que el régimen patricio estaba muy sólidamente asentado y era demasiado poderoso.

Ello no obstante, se satisfizo él mismo allí un deseo que anteriormente se le había antojado irrealizable. En los últimos momentos de su estancia en Allstedt, Müntzer había solicitado el permiso del príncipe elector para dar la réplica a Lutero, por justificarse ante sus seguidores. No hubo tiempo entonces para ello, pero ahora, a salvo de los alguaciles y de la censura, podía hacer frente por fin a los infundios que «el falaz Lutero pusiera en circulación contra él en su ignominiosa carta a los duques de Sajonia, en la cual revienta de furor y odio como poderoso tirano, sin un ápice de reconvencción fraternal». Muy poco antes de su forzosa partida, Müntzer había sometido a la consideración del príncipe elector «lo divertido que resultaría que él pagase los viperinos denuestos de Lutero con la misma moneda». Y es preciso admitir que los ingenios chocaron con toda violencia; lo que Lutero había deseado en su misiva pronto le fue deparado con creces: *causa aequat effectum*. Desde Nuremberg, Müntzer lanzó al mundo, como último de sus escritos impresos, su más famoso panfleto: «Hochverursachte Schutzrede vnd antwort, wider das Gaistlose Sanfftlebende fleysch zu Wittenberg, welches mit erklärter⁵ weysse, durch den diepstal der Heiligen schrift die erbermdliche Christenheit also gantz jämmerlich besudelt hat. Thomas Müntzer Alstedter» [Apología sumamente justificada y respuesta a la carne sin espíritu que se solaza en Wittenberg y que de manera notoria, robando las Sagradas Escrituras, ha mancillado muy deplorablemente a la lastimosa Cristiandad]. El efecto plástico, sugestivo, que ya estas mismas palabras causan, nos permite apreciar con qué precisión tienen que haber alcanzado su objetivo. El escrito, por otro lado, lleva una dedicatoria un tanto extraña: «Al serenísimo príncipe primogénito y todopoderoso Señor Jesucristo, bondadoso rey de todos los reyes, valeroso duque de todos los

creyentes, misericordioso señor y fiel protector mío, así como a su afligida esposa única, la pobre Cristiandad». Quien quiera puede ver aquí, como Kautsky, una fina burla del servilismo de los doctores de la ley coetáneos; juzgando, sin embargo, conforme a un criterio religioso más estricto, más en consonancia con Müntzer, la elección de tal dedicatoria para tal escrito viene a constituir una ocurrencia extravagante, y ello en un terreno en que las bromas monacales se hacen desapacibles, ya que la desproporción existente entre la majestad del Homenajead y el carácter del homenaje se acerca notablemente en este caso a la blasfemia. Ello aparte, es innegable que la apología en sí presenta abundantes características de panfleto de gran altura, y no sólo por el dolor, la desesperación y la recta voluntad con que su autor vuelve los ojos hacia lo torcido, midiéndolo, con el mayor sarcasmo, según su retraso en el cumplimiento de las obligaciones contraídas. Antes bien, el pasquín müntzeriano es sobre todo inmanentemente constitutivo. En circunstancias análogas es frecuente que se deslice un exabrupto, ocurre con facilidad que la flecha del arquero parto no llegue a ser flecha; sucede a menudo que la injuria quede inmediatamente colgada, como blasón propio, de la boca de quien la profirió, siendo éste y no el destinatario inalcanzado el que se desenmascara como homo turpis. Aquí, en el panfleto de Müntzer, por el contrario, es el grandioso Lutero de los primeros tiempos en persona, tan estrechamente emparentado con Müntzer, quien por así decir levanta su voz contra el Lutero posterior, el partidario de la clase principesca, y se pone despiadadamente al descubierto la ideología que amparaba con las Escrituras la vida regalada, la explotación y la clase de los tiranos sin remedio.

Se nos aparece así el Lutero envidioso, a quien desgarraba el corazón ver las prisas con que el pueblo se le iba en pos del otro. Se nos aparece el Lutero taimado, martilleando los oídos de sus príncipes para que la liturgia alemana de Müntzer no pueda imprimirse. Queda patente sin defensa posible la extraña hipocresía de Lutero, al pretender combatir no ya los hechos de Müntzer, sino su espíritu; a lo que Müntzer ciertamente contesta que «la doncella Martín, esa casta ramera babilonia», no lo condena, sino que se limita a denunciarlo. Por la sangre de sus víctimas se mide de antemano al Lutero de la regalada vida, que hace alarde de mártir: «Me asombra en grado sumo que este impúdico fraile pueda

compaginar tan cruel persecución que padece con la rica malvasía y los manjares de barragana». De manera similar se atrapa al Lutero adulón, al reformador de miras demasiado cortas y, por fin, totalmente sesgadas: «Los pobres monjes y curas y comerciantes no saben defenderse, y por ello te complaces en atacarlos; pero que nadie ose censurar a los gobernantes impíos, así estén pisoteando a Cristo». Tiempo atrás, con motivo del interrogatorio de Weimar, había clamado ya Müntzer: «Pues bien, si los luteranos tan sólo han venido para zaherir a curas y frailes, ninguna falta hacía que salieran de su cascarón.» De la misma manera, los sarcasmos de Müntzer contra «el Papa y sus bribones mantecosos»⁶ se van haciendo cada vez más indiferentes y templados, desteñidos ora por el principio de la tiranía, que él veía cundir bajo la soberanía protestante de modo no menos espantoso que bajo la precedente explotación romana, ora por la honda tolerancia, que, por debajo de todos los desgarramientos de la fe, postulaba la unidad intrínseca de lo elegido, del afán nostálgico y del logos. Hay ahí auténtica reforma, y así se pronuncia el término escarnecedor que tan profundamente afecta en su servilismo a Lutero, el «extravagante redentor», que a los soberanos da altos títulos: «¿Por qué les llamas príncipes serenísimos, título que no pertenece a ellos, sino a Cristo? ¿Por qué les llamas eximios? Yo te tenía por cristiano, pero me has resultado pagano por excelencia, puesto que fabricas joves y sacas musas de ellos⁷». En el así alcanzado centro se alza por fin también el Lutero político, el ideólogo de la clase tiránica en su totalidad, que usa dos medidas distintas, «el Compadre Moscamuerta, ay, este blando sujeto que afirma que yo preparo una sublevación, como ha podido ver en mi misiva a los mineros. Esto dice, pero silencia lo más importante, lo cual ya expuse claramente ante los príncipes, a saber: que una comunidad entera tiene el poder de la espada, así como la llave de la subsanación; y dije también, apoyado en el texto de Daniel 7, Apocalipsis 6, Romanos 13 y I Reyes 8, que los soberanos no son dueños de la espada, sino servidores de ella. Y no se desempeñarán a su antojo, sino que obrarán con justicia. Por esta razón está establecido de antiguo que se encuentre presente el pueblo cuando se haya de juzgar a uno según la ley de Dios. Y he aquí el porqué: si la autoridad quisiere cambiar la sentencia, los cristianos allí presentes se negarán a ello y no lo tolerarán, pues Dios exige cuentas de cuanta sangre inocente se haya vertido. Es el mayor escándalo en la tierra que nadie quiera hacerse cargo de los

pobres y desamparados; los grandes de este mundo hacen cuanto se les antoja. Daos cuenta de una vez de que la enjundia del caldo de la usura, de la ratería y del bandidaje está constituida por nuestros señores y príncipes; estos se apropian de toda criatura: los peces que están en el agua, las aves que vuelan por los aires, la vegetación de la tierra, todo ha de ser suyo. Sobre este estado de cosas descargan luego el mandamiento divino entre los pobres, diciéndoles: Dios ha ordenado que no robes, mientras que ellos mismos no se sienten obligados por tal mandamiento. Y así agobian a todos los humanos, desuellan y explotan al pobre labriego, al artesano y a todo ser viviente. En cuanto éste se propasa en lo más nimio, lo cuelgan, y viene el Doctor Embuste y dice amén. Los propios señores son culpables de que el pobre se haga su enemigo. Se niegan a eliminar el motivo de la indignación, y así no se han de arreglar las cosas a la larga. Si por decir esto se me ha de tachar de subversivo, que sea en buena hora.» Se daba aquí ocasión más que suficiente para refutar la luterana acusación de cobardía, que desde las primeras sospechas a que diera lugar Müntzer no ha habido modo de apartar de su nombre. Es indignante que aun en nuestros días se siga concluyendo a la ligera, sin perspectiva alguna, pero con la peor voluntad, la cobardía de Müntzer a partir de veleidades triviales, mientras que está probado documentalmente que Lutero, en su primer día de Worms, preguntado por el orador imperial si se ratificaba en sus escritos o renegaba de ellos, pidió de repente, «con voz casi derrotada», que se le diera tiempo para reflexionar. Cuánto afán por silenciar tal cosa en cualquier contexto, siendo así que, desde el punto de vista de sus implicaciones, acaso tenga una importancia considerable. Mas habida cuenta de que la mirada más general lo pasa por alto, ¿no será justo entonces medir también a Müntzer según la totalidad de su existencia revolucionaria, en ningún momento oportunista? Un hombre tempestuoso, que desde la juventud no cesó de correr contra el viento, que en Allstedt predicó ante los príncipes tan arrojada y poseídamente como jamás se atreviera nadie a hablar ante ningún Nabucodonosor ... Es, en verdad, un desatino por parte de Lutero equiparar la conjuración de Müntzer, perseguida por todos y cada uno de los poderes establecidos, con esta su propia actuación de Worms, concertada y preparada en demasía y apoyada incluso por el más poderoso de los príncipes del Imperio, Federico de Sajonia, el hacedor de emperadores. ¿Qué tiene de incomprensible el que mientras la

reacción vigila –facilitando así a los suyos la actuación pública, a la luz del día–, los rebeldes sólo puedan hacer proselitismo a escondidas y preparar la gran sublevación, que debe ser pública por excelencia, «conspirando furtivamente por los rincones»? Por cierto que presentarse en Worms extrañaba cierto riesgo para el valor de Lutero; la victoria a medias del edicto de Worms contra Lutero, sus escritos y su doctrina, insinuaba un fondo oculto que pronto habría de agudizarse. Pero también es verdad que los poderosos estamentos imperiales mostraban sincera admiración por la fe de Lutero, y ello tanto como medio para apaciguar al pueblo cuanto como brillantísima retórica áurea para justificar un nuevo pillaje en las iglesias a la manera bohemia. Por esta razón, pues, da prueba Müntzer de un excelente olfato económico e histórico al arrojar sobre el Lutero jactancioso la siguiente luz esclarecedora: «Aparte tu presunción, podría desmayarlo a uno la locura insensata que te llevó a presentarte en Worms ante el Imperio. Gracias sean dadas a la nobleza alemana, a quien tan lindamente acariciaste la boca y diste mieles, pues no se figuraba ella otra cosa sino que al predicar harías regalos bohemios⁸: los monasterios y conventos que ahora prometes a los príncipes. Si llegas a titubear en Worms, la nobleza te habría apuñalado antes que dejarte suelto; y eso lo sabe cualquiera. Te hiciste prender por tu propia decisión, y todavía osas hacerte el díscolo; quien no conociese de sobras tu bellaquería, juraría por todos los Santos que eras el beato Martín». Mas el tremendo odio de Müntzer a esta manera de ser piadoso, al Lutero de la última fase, al hombre de la fe fingida, de ese derrotismo moral en materia de fe que con la más indecoroso tranquilidad encomienda a Dios y no al hombre todas las cosas, tanto las malas como las buenas, en fin, el asco y la cólera revientan de nuevo en las palabras que siguen: «Aún estás cegado y, sin embargo, pretendes ser el lazarillo de este mundo. Y a toda costa quieres hacer creer a Dios, en tu asquerosa humildad, que eres un pobre pecador y un vil gusanito. Suculento partido has sacado a tu Agustín con tu delirante entendimiento; en verdad que es malhadada ocurrencia del libre albedrío ésta de despreciar con tal desfachatez a los humanos. Con una fe errada has desorientado a la Cristiandad, y ahora, que vienen los apuros, no sabes volverla al buen camino». Visto cuanto antecede, nada de raro tiene que Müntzer fuera expulsado asimismo de Nuremberg y que su escrito se secuestrase enseguida. Aun así, éste estuvo circulando de mano

en mano antes de la Guerra de los Campesinos. Si antes se habían sentido los desheredados partícipes de y al fin representados por la tosca y ruidosa actuación de Lutero, en adelante habrían de entender el pasquín de Müntzer como portavoz de su más íntima decepción y exasperación. Intensos ataques verbales le deparaban ahora a Lutero no sólo de los romanos, sino sus propias carne y sangre. Y aun después de la Guerra de los Campesinos seguiría acusándose la influencia perdurable de tan infamante acusación, por más que el escrito fuera aniquilado, no quedando rastro de él. Más adelante, algún pastor luterano, sirviéndose del lenguaje de Müntzer, fustigará a los «fementidos señores de la guerra evangélicos, no chamuscados ni menos aún conquistados por el mandamiento de Cristo, amén de vuestros secuaces en cola de caballo, todos esos falsos profetas que os sirven la inmundicia de vuestra idolatría y vuestro libertinaje, de vuestros homicidios y rapiñas y brujerías, y no se inquietan por la desgracia de José». En cuanto a Lutero, éste se contentó con secuestrar el escrito, denigrante en grado sumo para él; jamás contestó a Müntzer, falto así de humor como de argumentos para rebatir la sentencia fulminada.

Entretanto, y por más que los señores hicieran demostraciones de fuerza, la agitación no cesaba de crecer a lo ancho. Se vio reforzada por los campesinos suizos, a los cuales, por cierto, se venía mirando con nostalgia desde hacía mucho. Éstos, con los anabaptistas de Zürich a la cabeza, habían escuchado ciertamente las palabras de Müntzer, enviando respuesta al «más puro heraldo de la Verdad divina», a quien suponían en Allstedt aún. No ignorante, al parecer, de la existencia de tales amigos en Zürich, Müntzer salió, pues, de Nuremberg y, cruzando Suabia, llegó a Alsacia y Suiza. Después regresó a la parte meridional de la Selva Negra, donde pronto se haría notar su capacidad de recta meditación. En el pueblo de Griese, entre Waldshut y Schaffhausen, adonde llegara a mediados de octubre de 1524, parece que de nuevo recibió y envió emisarios. Aunque no se conoce a ciencia cierta el alcance de tal influencia y, por otro lado, consta que no era Müntzer el autor de los famosos Doce Artículos de los Campesinos, como en otro tiempo se conjeturara, es indudable que participó en su concepción y, más aún, alentó tanto la indignación como la conciencia espiritual que formularon estos artículos. De igual modo, las tendencias

violentamente comunistas que se revelaron entre los anabaptistas de Zürich poco después de la llegada de Müntzer se han de atribuir al vigoroso impulso de éste. Claramente habría de verse Hubmaier, en Waldshut –y acaso también todo el movimiento anabaptista en su conjunto, que después estallaría con suma violencia–, arrastrado por la nueva estrella hacia una órbita más acelerada, de gravitación milenarista. La confesión arrancada más tarde a Müntzer en el potro de tortura y luego aderezada con negligencia, dice a este respecto lo siguiente: «En Klettgau y Hegau, cerca de Basilea, citó una serie de artículos del Evangelio referentes al modo en que se ha de gobernar, los cuales serían en adelante otros. Las gentes de allí estaban muy dispuestas a acogerlo, pero él rehusó, agradecido. La sedición no la había causado él en aquella comarca, sino que ya estaba inflamada cuando él llegó. Ecolampadio y Hugowaldo le mandaron que fuese a predicar. El predicó entonces que allí donde los gobernantes eran impíos, también entre el pueblo cundía la impiedad, por lo que se había de hacer justicia». Consecuentemente, un pasquín que entonces circulaba por el sur de Alemania y se ha conservado hasta nuestros días revela clara influencia de Müntzer justamente en lo que a concepción se refiere. Aunque quizás no fuera él el autor, tiene, como podrá apreciarse, una extrema afinidad con el espíritu müntzeriano, así en el lenguaje como en su desmedido encono final y en su orientación comunista y no parcelista, como ocurre en otros casos con el programa general del sur de Alemania: «En verdad que estiran la observancia en demasía. Han fabricado un muñeco ridículo y lo han acicalado y decorado lindamente, burlándose así hasta ahora del mundo entero. Pero si se examina a fondo este adefesio, resulta no más que un espantajo camuflado. Mucho alborotan y alardean con su majestad y su poder basados en las Escrituras, mas ¿qué hay de los ogros que tienen el dinero, los cuales amontonan carga tras carga sobre las espaldas de los pobres y la dura servidumbre prestada hoy de buen grado convierten un año después en obligación coactiva? ¿ En qué código les ha conferido Dios, su Señor, esa facultad consistente en que los pobres les labremos las tierras a título de prestación, mas sólo cuando el tiempo está bueno, porque cuando llueve, hemos de dejar que se pudran en el campo los sangrientos sudores arrancados a nuestra pobreza? No puede ser que Dios, en su ecuanimidad, tolere este horrible cautiverio de Babilonia, que a los pobres se nos saque de nuestros hogares para que seguemos sus prados y apañemos su

hierba, para que labremos sus campos, sembremos menudo el lino y después lo arranquemos de nuevo y lo desgargolemos y enviemos, lo lavemos y lo agramemos, lo hilemos y tejamos, para que recojamos el guisante y cortemos la zanahoria y el espárrago. Válganos Dios, ¿acaso se ha prestado oídos en algún tiempo y lugar a tales lamentos? Ellos tasan y chupan a los pobres la médula de los huesos, y encima hemos de pagarles nosotros intereses por ello. ¿Y qué hay de los envidadores y especuladores, de los jugadores y cambistas, más ahítos que perro que vomita? ¿Y los del mangoneo y el derecho de capitación? ¡Malditos sean su feudo infamante, su derecho de expolio! ¿Y qué decir de los tiranos y energúmenos, que para sí reservan impuestos, peajes y tasas y tan escandalosamente despilfarran lo que debiera ir a parar a la bolsa común para servir de provecho al país? Y, ay de aquél que ose rezongar, pues, cual si se tratara de un facineroso, se lo llevan a escape y lo empalan o decapitan o descuartizan; y hay menos compasión para con él que para con un perro rabioso. ¿Les ha dado Dios tal poder? ¿En qué borla de birrete está escrito? Antes bien, su poder es totalmente ajeno a Dios, puesto que son los mercenarios del Diablo, siendo Satanás su capitán; la única manera de dar contento a Dios es dejar muy atrás y muy lejos a estos émulos de Moab y Behemot a quienes las Escrituras no llaman servidores de Dios, sino serpientes y lobos. Pues bien, acaso haya llegado hasta los oídos del Señor de los Ejércitos el gemido lastimero de los segadores y el vocerío de los trabajadores con tan patética inflexión, que Él, en su misericordia, les haya concedido que llegue el día de la matanza para estas bestias ahítas, que con la mayor lujuria han solazado sus corazones en la miseria del hombre común, según Jacobo, capítulo quinto».

Así pues, es posible que, como afirma Engels, Müntzer acelerase y aun organizase, en efecto, la revolución desde Sajonia y Turingia, pasando por Francia y Suabia, hasta Alsacia y la frontera suiza, previo concierto y en relación constante con estos territorios. Mas ya brotaban las primeras llamaradas; con vigor se tendía el arco desde Suiza hasta Sajonia, país de gran riqueza minera, arsenal y centro proletario. Se multiplicaban los augurios y la glosolalia. La vida de Müntzer desemboca ya por sí misma en la acción, en el estallido desesperado de los campesinos, en la guerra, llamada por él, coloreada y dirigida espiritualmente por él en medida considerable. En cuanto fenómeno y concepto, Müntzer queda

enteramente determinado al fin en virtud de curso y resultado, contenido conflictivo e idea de la gran revolución alemana.

8. Una ojeada al milenarismo de la guerra de los campesinos y de los anabaptistas

Al campesino de entonces no hacía tanto tiempo que lo consumía la miseria. Su situación era soportable, e incluso comenzó a mejorar, al surgir el dinero y las ciudades. Y ello no sólo porque el campesino proveía a estas últimas, obteniendo así los medios para comprar su libertad, siempre que el terrateniente se aviniera a ello. También para el oprimido constituía la ciudad un bastión de la libertad, en el cual, aun sin estar emancipado, podía ponerse definitivamente a salvo de su opresor.

Poco a poco, ya no era tan sólo este o aquel terrateniente el que agobiaba, y a pesar de ello, el siervo se las componía para sobrevivir. Ocurría justamente que se estaban pasando los tiempos en que el crecimiento de las ciudades redundaba a la vez en beneficio de la población rural. Comenzaban a acusarse también en el aspecto económico los inconvenientes de esa resolución por la que los plebeyos libres de otro tiempo se convirtieron en clientes de un poderoso, para que éste los protegiera contra la violencia y, en caso necesario, los representara ante los tribunales. El tributo por protección se tornó en diezmo, que cada vez se recaudaba más despiadadamente. Mas si durante mucho tiempo el buen mercado de la ciudad –la cual era cada vez menos capaz de satisfacer la propia demanda de murallas adentro– había ciertamente provisto de dinero a los campesinos, concediéndoles el principio de que el aire de la ciudad te hace libre, frente a unos terratenientes descomedidamente ávidos y explotadores, lo cierto es que hacia 1400, este favorable proceso experimentaba una regresión acelerada, sobre todo en Alemania. La causa principal de tal empeoramiento residía por un lado en el fortalecimiento del capital, en primer lugar del capital mercantil, y luego en el enorme aumento de poder por parte del principado absoluto, asociado a aquél.

Caían ahora en el marasmo los pequeños burgueses, cuya dependencia de los señores de la guerra se había ido haciendo cada vez más notoria. Además, el desarrollo gremial y el consiguiente incremento de las trabas opuestas a los nuevos ciudadanos que afluían en masa del campo habían tornado ya imposible para los campesinos este bastión de la libertad. De manera análoga decaía asimismo la nobleza baja, arrastrando a la miseria a los campesinos a ella abrazados. A los hidalgos rurales es cierto que les iba mal desde hacía mucho. No parecía que fuesen a retornar los tiempos del bandidaje caballeresco, en los que al menos había por delante del castillo cierto tráfigo, que reportaba utilidad cotidiana. Mas el afán de imitar el lujo de los ricos comerciantes y los príncipes –pese a estar endeudados sin remedio– y, por fin, el ocaso militar de la caballería y su sustitución por los ejércitos de mercenarios y por la pirotecnia al servicio de los príncipes empujaban a la nobleza baja hacia una dependencia tanto mayor con respecto a los príncipes. Es decir, que ya en el siglo XIV estaban acosados los caballeros por arriba y abajo a la vez, por campesinos y príncipes, aliados éstos con los capitalistas. Se estuvo defendiendo como pudo, pero al fin, tras la derrota de Sickingen, la nobleza terrateniente enajenó por completo su autonomía a los príncipes, a cambio de que se le garantizase justamente la más desconsiderada explotación de los campesinos y el disfrute más amplio de la renta territorial y el excedente agrario. Así pues, tan sólo el poder de los grandes burgueses de las ciudades y de los grandes soberanos territoriales había aumentado antes de la Guerra de los Campesinos, y más habría de aumentar después, fortaleciéndose sin cesar de manera impresionante. En ambos casos –capital por un lado, soberanos territoriales por otro–, ello era consecuencia necesaria del desarrollo de la producción y el comercio de mercancías. Pues mientras que, en Francia e Inglaterra, el progreso del comercio y la industria, concatenando los intereses a lo largo de todo el país, abocó a una centralización política, este mismo proceso económico determinó en la más atrasada Alemania tan sólo una agrupación de intereses en torno a centros locales y, en consecuencia, una fragmentación política, una autonomización de las provincias, fenómeno que, poco después, una vez excluida Alemania del comercio mundial, se iría concretando de manera cada vez más estable. El Imperio, puramente feudal, erigido sobre modos económicos pretéritos, se desmoronó. En idéntica medida, pues, se

transformaron los usufructuarios de los grandes feudos imperiales en soberanos casi independientes, en beneficiarios y exponentes de la centralización local y provincial en plena descomposición del Imperio. El propio emperador, antaño representante de una situación general y una idea del estado universal similares a las de la Iglesia, se fue convirtiendo poco a poco en mero príncipe imperial entre otros, definitivamente incapaz de frenar la descomposición. Por otro lado, la necesidad de dinero aumentaba entre los príncipes mucho más que la expansión mercantil, y ello por culpa de los ejércitos alquilados, de los costos de una burocracia complicada, del boato y la extensión del régimen cortesano. Y justamente así, mientras que la ciudad territorial, la nobleza y la clase principesca tan sólo podían subsanar en último extremo sus dificultades gracias a la producción primaria del agro y los excedentes de ella, todo el sistema estratificado de la sociedad constituida en la edad moderna venía a gravitar sobre la población campesina, sobre la indefensa masa nuclear de la nación, explotada simultáneamente por todos los estamentos del Imperio.

Ante ello, y mientras su situación era de algún modo soportable, los campesinos se mantuvieron en calma, agachados, o bien con los ojos puestos en el César salvador, en un ensueño que los tuvo largo tiempo paralizados y erróneamente aliados. El emperador Federico II había sido profetizado en tiempo de los albigenses y por el abad Joaquín de Flora, como libertador del «pueblo», mas como muriese sin haber realizado su obra, surgió la creencia –que contribuiría a inclinar a los campesinos hacia el bando gibelino – de que Federico II no podía estar muerto, sino que se mantenía escondido y habría de volver un día a reemprender su obra inconclusa, la reforma divina. Sobre esta base se crearon la leyenda regia francesa, en cuanto esperanza en un nuevo Carlos, así como la leyenda imperial alemana, en cuanto esperanza en el gran Federico. En fecha posterior se superpondría a la imagen de éste la de Federico I (Barbarroja), quien, por supuesto, tampoco se muestra en su montaña sino a gentes sencillas del pueblo y de cuyo regreso se espera el esplendor del «Imperio», mas no de un imperio cualquiera, que de todos modos existía ya, sino del Imperio de Cristo, comunista y apostólico. Por otra parte, el hecho de que se imaginara al emperador en el interior de una montaña revela ciertos entronques aún más antiguos. Asoma aquí el mito ctónico

más originario, la imagen de los pobladores del Averno, de Pitón y de las divinidades lunares del matriarcado, todo lo cual guarda a su vez alguna relación con la visión del Mesías hebreo escondido en un «nido de pájaro». Tan honda es, pues, la raigambre de la leyenda imperial. En consecuencia, la idea de la «república» era sumamente difícil que se abriese camino a través de todas estas fantasías astrales, ora sombrías, ora resplandecientes. Pero basta de todo esto; llegó el día en que ni los campesinos estaban dispuestos a seguir así, y la cólera aguijoneada hubo de estallar al fin. En valles apartados se celebraban conciliábulos, las gentes brotaban en gran número de escondrijos y bosques; hacia 1300 se reunieron partidas en Lombardía, y los señores sintieron la fuerza del puño. Todo aquello se pudo desbaratar aún de manera lamentable, siguiendo ochenta años después en Francia la insurrección de la Jacquerie, que fue sofocada no menos rápida y expeditivamente, pero por fin rebosó la copa también en Alemania, donde a lo largo de todo el siglo xv no cesaron los disturbios campesinos. Fue allí donde el Flautista de Niklashausen pronunció su sermón mariano, exigiendo la supresión de todos los tributos, rentas territoriales y prestaciones para siempre jamás e igualmente el libre disfrute de bosques, aguas y pastos por doquier. La sublevación plena, sin embargo, aún sería precedida en 1420 por la espléndida luminaria de la Guerra de los Husitas. Si hasta entonces se habían mantenido casi todas las herejías dentro del marco estrecho de comunidades pequeñas, predominantemente apacibles por razón de su propia debilidad, de la fuerza del adversario y de su pacifismo a la manera de los cristianos primitivos, en Bohemia, de temprano auge industrial, se iniciaba ahora una época legendaria de revolución comunista y cristiana, que sobrepujaría con creces a cuanto hicieran o dejaran de hacer todos los herejes anteriores, incluidos los mismos albigenses, por lo que respecta tanto a la energía de su impulso como a la clara conciencia de sus objetivos. Aquí, el antagonismo entre las propias clases gobernantes se anticipó al conflicto básico, acelerado por el suplicio de Huss en la hoguera y agravado por el conflicto nacional entre checos y alemanes, los últimos de ellos en situación de franco privilegio. Es lógico que ello determinara –por encima del ideal del reparto de tierras, grato a los pequeños campesinos, y del de una república patricia, sustentado por la gran burguesía y la nobleza– la puesta en marcha del más ambicioso comunismo de Tabor, promovido por campesinos radicalizados y

por un proletariado vigorosísimo. En Alemania, a su vez –y Kautsky supo hacer un lúcido análisis económico de todo este proceso–, cundiría por arriba cien años después un escándalo cuyos efectos desencadenantes se pueden comparar con los del caso anterior; a saber: cuando el pueblo se vio confundido por la osada actuación de un débil monje ante el emperador y ante el Imperio, siendo la confusión y la conmoción tanto más vivas cuanto que no se llegaban a vislumbrar los intereses ocultos que lo apoyaban. Si tan irresistible se revelaba la mera doctrina, podían caer entonces la máscara del paria y la de Calibán; todas y aun la más sólida de las puertas hacia el reino de la salvación parecían estar derribadas. Al mismo tiempo se sumó visiblemente entonces al momento económico de la revolución el momento político, de efectos propulsores diferentes; aquí, el pueblo desesperado y allá, los estamentos superiores con toda su presión, en el movimiento más antagónicamente enfrentado. La estructura orgánica se derrumbó, y toda el hambre de tierras, toda el hambre de felicidad y la religiosa voluntad revolucionaria del pueblo, anunciada mucho antes que la soberbia del capital y de los príncipes, irrumpió así por segunda vez en el carcomido Imperio Romano.

Convendrá, pues, en adelante examinar a fondo el corazón de los campesinos revoltosos, en lugar de considerar a éstos en un aspecto puramente económico. Si realmente se aspira a comprender lo que entonces sucedió y podía suceder, es ineludible tener en cuenta, además del abordaje económico, imperativos y clamores de otra índole. Porque las apetencias económicas aun siendo las más razonables y constantes, no constituyen la motivación única ni permanentemente más vigorosa, ni siquiera la más genuina del alma humana, sobre todo en tiempos de fuerte agitación religiosa. Al acaecer económico se oponen eficientemente en todo tiempo –o bien corren paralelas con él– no sólo orientaciones inconexas de la voluntad, sino justamente también entidades espirituales que hacen mella en nosotros de manera plenamente universal y que tienen al menos una realidad sociológica. El estado del modo de producción de cada momento concreto es ya en sí, en cuanto conciencia económica, dependiente de complejos ideológicos superiores, simultáneamente determinados, figurando a la cabeza de ellos, como demostró Max Weber, los de tal índole religiosa. Y así, el mismo sistema económico no tarda en verse lastrado con

superestructura, condicionando a lo largo de su proceso autónomo la eficiente aparición de contenidos culturales y religiosos, aunque en modo alguno produzca tales contenidos por sí sólo. Como si la infraestructura careciese de interacción con las características nacionales, con ideologías residuales de las circunstancias económicas anteriores, con la ideología de la sociedad naciente, cuya superestructura ya existía ciertamente en gran parte, con un grado de maduración superior al de la infraestructura económica, que alcanzaría su sazón en fecha posterior. Y por último está – percibido por la clase revolucionaria de cada momento– el influjo ejercido desde lejos por el curso autónomo y si no histórico, al menos postulativo, de tal carácter, por el curso, en fin, «histórico-filosófico» de una entidad espiritual v religiosa, en cuanto proceso de autoeducación –si bien a menudo desvirtuado– del linaje humano. Así pues, la consideración puramente económica no basta para explicar ni aun la aparición de un acontecimiento histórico tan tremendo como la Guerra de los Campesinos de manera total, esto es: atendiendo a todos sus condicionamientos y causas. Su análisis no está dicho que llegase a diluir, a derrumbar y despojar de su carácter originario, a tornar reflejos y hacer irreales, trasladándolos hacia el plano de lo puramente ideológico, los contenidos profundos de la historia humana que con tal brillo resplandece aquí y la visión de duermevela del antilobo, de un reino al fin fraternal. El propio Marx rinde tributo a las exaltaciones visionarias al menos al comienzo de toda gran revolución, y ello en la medida en que los nuevos amos de la situación se sintieron romanos, se volvieron a sentir paganos, en la medida en que los campesinos alemanes y más tarde también los puritanos tomaron prestados del Antiguo Testamento lenguaje, pasiones e ilusiones para su revolución burguesa, o en la medida en que hasta la propia Revolución Francesa se adornó con nombres, consignas de lucha y atuendos procedentes del consulado y el imperio romanos. El mismo Marx concede, pues, a las «nigromancias de la historia universal» cuando menos una realidad de estímulo, y ello a pesar del espíritu positivista con que, por otro lado, arrancaba al comunismo del ámbito de la teología para dejarlo restringido al de la economía política y nada más que a éste, privándose así del alcance pleno, tanto históricamente transmitido como objetivamente congénito, de su idea milenarista. Mas por lo que respecta al caso particular de la Guerra de los Campesinos, del movimiento iconoclasta y del

espiritualismo, con tanta mayor razón se ha de considerar, además de los elementos del desencadenamiento y del contenido del conflicto, todos ellos de orden económico, el elemento esencial originario en sí mismo, a saber: en cuanto cultivo del más antiguo ensueño, en cuanto más amplio estallido de la historia de las herejías, en cuanto éxtasis del caminar erguido y de la impaciente, rebelde y severa voluntad de paraíso. Las aficiones, los sueños, las emociones serias y puras y los entusiasmos proyectados hacia un fin no sólo se sustentan de la necesidad más tangible; pese a ello, jamás son ideología vana. No decaen, sino que contribuyen a dar un color de realidad a un largo trecho, provenientes de un punto original, creador y determinador de valores que hay en el alma, y siguen ardiendo, inextinguibles, aun después de toda catástrofe empírica, de la misma manera que mantienen en todo tiempo como asunto de permanente actualidad la orientación en hondura del siglo XVI, el milenarismo de la Guerra de los Campesinos y del movimiento anabaptista.

En aquel tiempo, pues, se procuraba ante todo dismantelar y rehacer. Los campesinos exigían se les devolviera aquello que antaño habían poseído en cuanto ocupantes originarios. No sólo debía enmendarse la situación para bien, sino que todo debía volver a ser como antes, cuando todavía existían hombres libres, plebeyos libres, dentro de la comunidad, y cuando la tierra, a la manera primitiva, era de todos y se explotaba en régimen comunal. Además, el campesino, despreciado y a menudo contagiado por este desprecio, daba en tornarse orgulloso, se sentía orgulloso precisamente de su humilde condición, tan próxima a la de los Apóstoles, y el sudor del trabajo se ponderó entonces plásticamente como agua que apaga el fuego, que purifica y justifica. Se sumaba mucho despecho pagano en aquella era apostólica anhelada por los mejores.

En segundo lugar, salieron al exterior, buscando la amplitud, miradas extrañas. De nuevo se pretendía leer la voluntad en las estrellas. También los humildes llevaban el paso, aterrados o esperanzados, según las circunstancias. La escena de los dos caudillos campesinos en el «Götz von Berlichingen» de Goethe ilustra la desmesurada reflexión recíproca entre el cielo y la tierra: «¡Sus! ¡Vivo! Partimos hacia Heilbronn. Haced correr la voz.» «El

fuego aún nos alumbrará un buen trecho. ¿Has visto el gran cometa?» «Sí, es una señal horriblemente intranquilizadora. Si marchamos durante toda la noche, lo podremos ver con toda claridad. Se muestra a eso de la una.» «Y no dura más de cinco cuartos de hora. Se parece a un brazo combado, blandiendo una espada, todo él amarillo y rojo como la sangre.» «¿Y has visto las tres estrellas sobre la punta y a un lado de la espada?» «Sí, y también la ancha cola de color de nube, con miles y miles de rayos como dardos y con algo entre ellos que parece pequeñas espadas.» «A mí me ha dado pavor. Era todo de un rojo pálido, y por debajo había muchas lenguas de fuego resplandecientes, y en medio, aquellos rostros aterradores, con las cabezas y barbas de humo ...» «¿También los has visto tú? Y todo ello bulle y se confunde cual si se hallara en un mar de sangre y se remueve de modo tal que parece que fuera uno a perder el sentido. ¡Sus! ¡Adelante! «De manera análoga, en Hungría se pretendía haber visto a unos hombres librando combate en el firmamento nocturno, y a orillas del Rin se oyó en pleno mediodía gran estrépito y el chocar de armas en el aire, como si se diera una batalla campal. Pronto circuló la especie de que alrededor de la luna se habían formado dos círculos con una cruz en el centro y en torno al sol, tres círculos con una antorcha al lado, lo cual se aproximaba a la visión del Apocalipsis, 19, 17, en la que se aparece un ángel de pie en el sol y gritando con voz potente. Parecía cumplirse la vieja profecía que había acompañado a Müntzer desde el principio. Se acercaba el momento de colmarse las aguas; vertiginosamente se reunieron en 1524, profetizado como año de la desgracia, todos los planetas en la mansión de los Peces, pero el radiante Júpiter miraba resueltamente hacia Saturno, entraba en conjunción con la estrella de los campesinos. El mismo reloj de los cielos anunciaba el momento del juicio y la hora del Mesías. Y así, los predicadores ambulantes dejaron de ser acogidos tan sólo por los hermanos de vida retirada, que colocaban tímidos símbolos ante la puerta y sobre el tejado; antes bien, sus clamores hallaron la más amplia difusión, prisas ante el próximo vencimiento, señalado por la astrología, y las más brillantes predicciones de triunfo. El pueblo, excitado, miraba hacia el espacio de un futuro resonante, lleno de señores y clérigos lapidados, inundado por un incesante diluvio universal⁹ del agua y de la sangre, viendo detrás el reino de los cielos: brutalidad y bondad, aquelarre e inminente imperio del amor divino, la cruz que

cae, pagana, al abismo y la cruz levantada por los elegidos muy por encima del mundo, el reino de Nemrod y el reino de Cristo se encontraban, se combatían, se llamaban, adquirirían una correlación funcional en la más tremenda discordia entre potencias morales y metafísicas. Las persecuciones de los judíos, acrecentadas sin cesar, tienen asimismo una turbia conexión con estos prodigios planetarios, con esta su atroz constelación maniquea, pero también es cierto que esta misma esperanza, que aquí intentaba colocar en primer plano al Anticristo con su hueste judaica, se manifestaba allá –poniendo el énfasis en Elías, el otro precursor del Paracleto– en la mística judeofilia y el fervor cabalístico de un Reuchlin. El cabalismo recibía entonces sus directrices de Safed, la ciudad santa del movimiento, al norte del lago Tiberiades. Allí más que en ningún otro lado se esperaba, en el dolor y la ignominia y el más tremendo encono, la venida del Vengador mesiánico que derrocara al Imperio y al Papado, los cuales debían su obstructora existencia tan sólo a los pecados de Israel, y forzase la implantación de Olam-ha-Tikkun, el auténtico reino de Dios, realidad del Tercer Evangelio, la omnipresencia del Señor. Para colmo, hubo de surgir aún, con extraña instrumentación, suscitada, mostrada, enseñada y postulada por las mismas estrellas –el universo entero parecía devolver su eco–, la profecía de Joaquín de Flora anunciando el próximo advenimiento del Evangelio tercero y último. Es éste el mismo abad Joaquín de los siglos XII y XIII, que habla profetizado ya al emperador Federico II como salvador del pueblo; sin embargo, la influencia por él ejercida en el siglo de las guerras de husitas y campesinos, que jamás se valorará en demasía, se debe ante todo a su papel de profeta del Tercer Imperio (que ha de seguir a los de la Ley, es decir: el Estado, y de la Gracia, es decir: la Iglesia). Los escritos auténticos del abad Joaquín y los apócrifos, mucho más numerosos, describían el imperio correspondiente a este tercero y último Evangelio como el de la inminente fiesta total de pentecostés, es decir: de la iluminación y liberación de todos los oprimidos y afligidos por el Espíritu Santo y por la comunión sin jerarquías en Él. Dios Padre, o la Ley, y aun Dios Hijo, o la Gracia amorosa, cesarán así en un futuro próximo de alzarse sobre la casa y de tener vigencia; el último Evangelio, en cuanto Dios Espíritu Santo, o plenitudo intellectus, no necesitando del Estado ni de la Iglesia, irrumpirá en la ruinoso prehistoria que hasta ese momento se ha vivido. De este modo, la profecía les interpretaba a los suyos

las señales de la astrología enteramente en el sentido de época de crisis y estado de crisálida, de derrumbamiento acompañado a la vez del milagro de pentecostés. Y el sentimiento de ubicación en el cosmos cooperaba, de acuerdo con la irrupción apocalíptica en una estructura universal desahuciada, a tenor del embrollo crepuscular de infierno y victoria. En consecuencia, los hombres pertenecientes a esta otra cara del renacimiento, orientada no ya hacia las musas, sino en sentido milenarista, se sentían tanto amenazados como significados; imaginaban sobre sí noches de adviento a las que se acercaba el Mal con mil potencias, genios perturbadores, demonios y espíritus astrales individualizados, pero a las cuales también se acercaba armoniosamente la luz de la Noche Santa, noches, en fin, a las que se agregaba aún un pandemónium de mera astrología junto con el «panteísmo» de la nostalgia, de trabazón y carácter teúrgico muy otros, así como con un camino entendido cual de regreso al hogar, donde habrían de diluirse el viejo mundo y aun Dios mismo para formar una única comunidad cristiana.

Con ello, los predicadores ambulantes hallaban aún en la Cristiandad un tercer elemento, el más importante de todos, a saber: no solamente un despecho nuevo, individual, y una reminiscencia pagana, no sólo las conjunciones de astro y zodiaco, históricamente eficaces, pero objetivamente problemáticas, sino al propio tiempo un enorme fortalecimiento de la interioridad del hombre, en virtud de una hondísima transformación del marco temporal, en la cual se creía plenamente. Pues bien, preparado desde mucho tiempo atrás, el hombre dinámico se convoca a sí mismo, y en su actividad prevalece el bien. A despecho del dolor, de los inmensos miedo y temblor reinantes, arde ciertamente en todas las almas la chispa nueva venida de otro mundo, y ésta inflama al vacilante Imperio. «Y así –predica Müntzer– ha de suceder a todos nosotros en el advenimiento de la fe que, de hombres carnales y terrenales que somos, nos convirtamos en dioses por gracia de la encarnación de Cristo.» Si Dios se hizo hombre, se ha de entender como verdadero – y en qué medida lo sea– que el hombre abarcado en su totalidad, el hombre abismático, se convierta igualmente en dios, tomando conciencia de la imagen de sí propio que lleva en lo más recóndito de sí. Lo mismo da, por tanto, que las estrellas de entonces indicasen asimismo el mal junto al bien como trabados en el más feroz combate y el bien de manera no menos engañosa; no era a

partir de allí de donde se había de obrar el bien y buscar la solución, sino que únicamente la libertad disponía de signos y claves para acabar con la coacción superior, con la supeditación del destino humano al arbitrio de gobernante y zodíaco. Desde el hechicero que enciende sahumeros hasta el piadoso tibetano que introduce la petición escrita en el molino de oración e incluso hasta los rosarios y la hostia de acción casi espontánea, se extendía una única serie de creencias objetales, de ligazones a la eficiencia o virtud santificante del tabú en sí, del sacramento, del objeto espiritual. En este nivel, el alma se sentía pobre desde un principio; el misterio no anida en ella, sino resueltamente fuera de ella, siéndole ajena su validez, y ello no tanto por lo que respecta a su cuerpo, a su determinación telúrica, astral, sino más bien a ella misma en cuanto alma. Así pues, todo el poder conjurativo se supedita aquí a potencias rectoras extrahumanas; es más: aun el Dios Padre medieval, Dios del mundo, Dios del universo, habita de este modo en una región muerta, lejana, en las meras alturas estelares de este mundo, por encima de él. Aunque la elevación hacia Dios en el mundo sacramental sea, pues, mágica, teúrgica, sin duda no es tan vigoroso y sustancial su fervor, que lleva desde abajo y desde la intimidad del alma hacia Dios, para que haya podido estremecerse seriamente el mito astral ni en el Asia propiamente dicha ni en esa otra Asia que fue el gótico. Únicamente habría que exceptuar aquí el vigor espiritual del budismo, donde el santo, el autoperfeccionado, parece situarse por encima de los dioses, en la actitud del más sublime ateísmo mágico y místico. Pero el anabaptismo de la reforma verdadera poseía la nueva dimensión infinita de la esperanza de contenido humano y desde Müntzer hasta Paracelso y Böhme no aspiró sino a que en virtud del poder de la fe quedasen transformadas toda tierra mala y la mala criaturidad» en oro, en la entraña del alma, en un luminoso Jerusalén, colocando una utópica alquimia por cima de la astrología acabada y de carácter constrictivo, torciendo con violencia a Dios hacia el amor, hacia el inminentísimo imperio de los espíritus. En marcha desde los Hermanos del Valle, las cofradías laicas y Eckart, emergiendo progresivamente con Müntzer y los espiritualistas, se erguían el alma en sí propia, la libertad en cuanto nuevo y último factor de redención. Significaba el Cristo de la plenamente acabada dimensión del nosotros, que atropellaba a todas las potencias terrenales, que devaluaba todos los procedimientos sacramentales y

aun juzgaba a los mismos ángeles, queriendo concebir la gracia como último fondo del alma y como meta, regreso y manifestación fenoménica de la libertad en sí. El alma se torna entonces en única hierba todavía milagrosa, en hija y creadora de la Palabra eterna que por fin en Dios revela a Dios. Y esta su revolucionaria magia subjetiva resuena acallando tanto a los ídolos materiales y astrales como al Pantocrátor Pantheos –todavía cosificado éste también– de la Iglesia medieval; esto es: se lleva enteramente a Dios hacia la esfera de lo más íntimo, hacia el prodigio de su propia imagen intuida, aún no consciente, más allá de las cosas, del mundo y de Dios mismo. Así de hondo residen, por último, el impulso y el contenido de esta revolución, la más espiritual que hasta entonces conociera el mundo en amplitud. Si el mismo Cristóbal Colón había buscado por entonces no ya la vía marítima hacia unas Indias terrenas, sino más bien –puestos los ojos en los lejanos jardines de las Hespérides– la Atlántida o el Paraíso, con tanto mayor razón se orientaba el arca de Thomas Müntzer nada menos que hacia los absolutos de Cristo y la apocalipsis.

Tan sólo con este objeto se aspiraba a ordenar la vida terrena, no obstante lo cual tuvo lugar una notable renovación de ésta. Ciertamente, los campesinos recordaron de manera confusa sus antiguos derechos, produciéndose en ello una singular mezcla de rasgos personales desechados con una voluntad de restauración del cristianismo primitivo. Por la influencia cada vez más generalizada de los predicadores, que los exhortaban a liberarse, desembarazarse y prescindir, pensando asimismo en romper ataduras terrenales en plena vida apostólica sencilla. A ello se unía aún la demolición de la sociedad feudal, emprendida por los humanistas con intención terrena por excelencia y remitiéndose a las fuentes de la antigüedad y en la mayor parte de los casos a autores que habían prefigurado ya los principios fundamentales comunistas de cara a su aplicación a nivel estatal, ante todo, por ejemplo, a Platón, a quien citan Müntzer y los anabaptistas y cuya autoridad, como ya se señaló, hizo posible que –por así decir– simpatizase con la causa el mismo Erasmo, tan distanciado de todo. El contundente libro de Platón sobre el estado halló por entonces en la «Utopía» de Moore su primera paráfrasis, significativamente dulcificada. Por otro lado, la relectura de Platón determinó en los círculos intelectuales de la clase dirigente una resuelta invalidación

del compromiso aristotélico mediante el cual habían venido eludiendo el conflicto cristiano Santo Tomás y toda la economía medieval. Si la propiedad fue prohibida por Jesucristo, Aristóteles enseñaba que el individuo ciertamente podía poseer bienes, pero que, del mismo modo que entre amigos es todo de todos, el poseedor de bienes sólo podía usar de ellos para provecho de la generalidad. A este tenor, Santo Tomás dejaría que prevaleciera en lo jurídico la propiedad, a fin de relegar al comunismo postulado por los primeros cristianos fuera de la economía y el estado y aun así él mismo jerarquía, al plano de la voluntariedad, de la mera resolución evangélica, al nivel del primitivo comunismo monacal. Mas no sólo revivió Platón por encima de tales cosas, elevando el monacato y el noble carácter de la vida comunitaria y ascética a gran altura sobre todos los gobernantes y las jerarquías de vida animal, sino que también volvieron a difundirse ampliamente las falsificadas epístolas de San Clemente el Romano, en cuanto amonestaciones del primer Papa, encareciendo de nuevo la observancia en contra de las doctrinas apostólicas, además de incluir la siguiente regla, inusitadamente concisa: *vitam communem ducere et scripturas sacras intelligere*. Y sin embargo, todas estas asimilaciones –que hacían posible la existencia de una conciencia moral de los humanistas, de cualquier modo alentadora, junto al Derecho romano y las antítesis de San Pablo, los cuales redundaban en beneficio de la monarquía absoluta únicamente–, todas estas llamadas recepciones, en fin, habrían carecido de resonancia si aquella época no hubiese conocido precisamente el estallido milenarista, extraño, enajenante, sobresaltador, un verdadero pavor ante el tribunal y la noche, una única plegaria en pos del arrebol matutino. Mas ello acabó por reducir cualquier voluntad reformista o revolucionaria de índole puramente terrena a una simple preparación breve para el reino eterno, a fin de que Cristo, cuando regrese para juzgar y llevarse consigo a los buenos, encuentre al mundo viviendo una era apostólica general. Tan sólo en apariencia, pues, reinaban en el pueblo puesto en marcha del gótico tardío un ánimo y una voluntad ligados al terruño. En cuanto al otro impulso, el de la flecha, éste era muy acusado entre las masas y prepotente entre los caudillos anabaptistas. Para hacerse idea de su evidente enseñoreamiento de toda aquella época, basta con tener presente que el mismo Lutero, si bien rechazaba cualesquiera obras políticas y morales que pudieran servir de preparación para el Juicio Final,

contaba, sin embargo, con que éste tuviera lugar lo más tarde a mediados de aquel su absoluto siglo. Con tanto mayor certeza, empero, creían discernir los anabaptistas en el testimonio de la Biblia el final, la más precisa postulación operativa de ese final. Justamente porque el comunismo existiera en un principio, antes de Nemrod, y en el centro, entre los Apóstoles, lo hacía aparecer asimismo como postulado de la época entonces llegada, entendida como fin de los tiempos, si acaso pretendía durar hasta el retorno de Cristo, que se acompañaría de temibles interrogaciones. Ya no se trata, pues, de arrellanarse en la tierra floreciente; ya no es posible analizar a fondo una idea tan desorbitada, que arrolla a economía y sociología, a vida y muerte, en cuanto mero engranaje de desconcierto y estupor ante la opresión y respecto a las tinieblas de la situación clasista, de la situación social no comprendida. Antes bien, lo que parecía haber despuntado para la conciencia era justamente una luz temporal fugitiva; el hundimiento de cualquier virtud santificante del tabú tanto como sacramento cuanto como objeto que encierra en sí a la divinidad. El único remedio parecía consistir en un «subjetivismo» místico y su alianza con lo absoluto, la única que restaba. Y por esta razón se juramentaban de repente ahora los humanos en un lugar de planta totalmente diversa. Se habían acabado las reuniones domésticas, de ambiente medroso y que obligaban a peregrinar de un lado a otro; tampoco valían ya las catacumbas supraterráneas del monasterio y ni siquiera comunidades libres y pacíficas como las de beguinos y lolardos, que rehuían a todo el mundo, sintiéndose ya inflamados y purificados por su fe en el inminente advenimiento de Cristo. Por el contrario, surge Tabor, una ciudad entera dedicada al espiritualismo comunista. Münster apareció al final, presentándose en escena como ciudad propiamente adventista, para luego desbordarse y acabar cayendo. Aquí no se luchaba ya por un tiempo mejor, sino por el fin de todos los tiempos, con arreglo a la justísima expresión de apocalíptica propaganda de la acción. No se luchaba para superar dificultades terrenas dentro de una civilización eudemonista, sin integrar aún, sino para privar de su realidad a aquéllas en base a la irrupción del Imperio. Jamás ha deseado y experimentado la humanidad hondura mayor que la inherente a las intenciones de este movimiento anabaptista, orientadas hacia la democracia mística. Lo que ayer era ensueño y proyecto habrá de realizarse mañana; al menos contra la nostalgia, ni coacción ni tinieblas

pueden nada. Al otro lado del desierto aguarda Canaán con su fulgor ignoto, y el Dios de la causa müntzeriana es una y otra vez nube por el día y columna de fuego en la más tenebrosa de las noches.

9. El manifiesto a los mineros

Habíamos abandonado a un Müntzer dedicado a su labor de zapa entre los campesinos de la Alemania meridional. En cuanto empezó el alboroto, se puso en camino hacia el norte, siendo capturado ya junto con elementos revoltosos en Fulda, donde el abad, ignorante de su personalidad, lo dejaría marchar de la torre. («De haber sabido –diría después este abad– que se trataba de Thomas Müntzer, no lo habría puesto en libertad.») En marzo de 1525, cruzando por el medio la revuelta y sorteando a los espías, Müntzer volvía a aparecer en la zona minera de Sajonia. A su alrededor, la revolución ardía por doquier, inflamada con una portentosa simultaneidad.

Y en verdad, los acontecimientos pronto adquirirían un ritmo vivo. Los campesinos se echaron adelante, dando cuenta sin pena de sus respectivos explotadores. Tal y cual castillo solitario quedaron destruidos rápidamente, convertidos en cenizas y humo, y la opresión desapareció. Ahora, «la vaca mugía tan fuertemente» que se la oía, en efecto, desde las montañas del Sur, pareciendo que por fin iba a amanecer también para los campesinos de Alemania la libertad suiza.

Los hermanos y hasta los preocupados señores del extranjero comenzaron a prestar oídos, sumamente excitados. En un abrir y cerrar de ojos se formó desde el lago Constanza hasta el Harz una verdadera cadena de campamentos campesinos. Francia, Holanda e Italia temblaban ante la amenaza de invasión por parte de estos ejércitos de campesinos, pues estaba claro que querían llegar hasta Roma persiguiendo a los clérigos. Pero en los oídos de los campesinos resonaba el fragor de la revolución mundial desde los últimos confines de occidente y oriente ya; corrían fantásticos rumores sobre una magna insurrección en España, y se tenían

noticias de que en Turquía –en cuyo apoyo, de cualquier modo, se confiaba–, «los campesinos se habían levantado asimismo contra la nobleza del país y contra la autoridad suprema».

Mas todo temor y toda esperanza eran vanos, porque el movimiento de los campesinos alemanes fracasó en poco tiempo, víctima de la indecisión y de la inercia. En Turquía, todo siguió como estaba, mientras que allí, en Alemania, aquella tropa extrañamente falta de tenacidad y de adiestramiento se descompuso de un modo tanto más seguro y fidedigno. Habíanse enrolado en ella toda clase de elementos vagabundos y ávidos de botín; Juan el Largo y Pedro el Torcido, Juanito el Fullero y Dadofino, es decir: un sinnúmero de compadres troneras, salidos de caminos vecinales y ventorros, fueron a parar al ejército campesino. Se brindaron abundantes ocasiones de contratar los servicios de los lansquenets, cuyo desarraigo era distinto del de la clase anterior, a la que hubieran debido sustituir, pero los campesinos, envalentonados por los éxitos locales del primer momento, miraban con indulgencia al «lumpenproletariado», con el que tenían una cierta afinidad de destinos, dejando que los mercenarios extranjeros engrosaran las filas de los príncipes. Tanto más seriamente cundió el insano afán – nuevo síntoma de confusión y debilidad– de aliarse con la nobleza baja, cual si ésta, que había explotado con sin igual dureza a los campesinos, estuviera dispuesta a ponerse de su lado. Algunos de sus representantes, por ejemplo Hipler y el magnífico Florian Geyer, señor de la Hueste Negra, se mantuvieron ciertamente firmes y leales, pero ya el ambiguo Götz von Berlichingen dio enseguida la señal de traición, de la desertión hacia el campo enemigo, obedeciendo a un parentesco de clase. Tornáronse entonces palabras huera los Doce Artículos, la antigua usanza, el derecho antiguo, el derecho divino, la supresión de rentas territoriales, impuestos y diezmos, la libertad de caza, pesca y tala, la abolición de la servidumbre y de la justicia clasista, así como la elección del predicador por parte de la comunidad. Antes, cuando todavía parecía inofensivo el mundo, existía cierta tendencia a comentar la reforma del emperador Segismundo, muy singular prelude del programa campesino, a reconocer en teoría el valor justo del mismo comunismo humanista y hasta se daba, en el momento de ondear, triunfantes, las banderas campesinas, un entendimiento literal respecto a cuestiones de detalle y aun variadas, con solapados

juramentos de fidelidad. Mas pronto estuvo reunida la artillería principesca, y en adelante no se discutió ya la cita bíblica, sino el poderío militar que apoyaba a cada artículo y cada articulado. Y así, su candidez, su irremediable dispersión de energías y la estrechez de su provincialismo hicieron sucumbir paso a paso al movimiento campesino ante la estrategia bélica y la fácil diplomacia de los príncipes. En el estallido simultáneo de la revuelta aún se apreciaba un sistema, no así en el curso de las acciones subsiguientes. Por ende, las masas encallaron en muerte y miseria, y el terror blanco tuvo ocasión de saciarse en el desenfreno de la más vesánica revancha. El ensueño, la noción de la libertad del cristiano, de la «evangélica reforma divina del Imperio», se estrelló contra el poder brutal de una realidad no domeñada.

Müntzer, poco contento con los campesinos, de ninguna manera había querido precipitar las cosas por ese lado. Pero antes que en cualquier otro punto, por cuenta propia totalmente y sin escuchar a nadie, se hablan sublevado ya los pequeños burgueses de Mühlhausen. Ottilie von Gersen, dicho sea de paso, habla permanecido allí todo ese tiempo, incitando con jovial ánimo, provocando alborotos; andaba con sus comadres por las iglesias, iniciando en ellas «acciones sin sentido», «a fin de pasar el rato confundiendo al prior y a los hermanos, que pretendían frenarlos». También parece haber prodigado de vez en cuando en Allstedt su actividad rememorativa; al menos, se ha conservado la carta de un vecino de la localidad, donde dice: «Además, tanto Müntzer como su espíritu se han grabado de tal modo ya en las féminas que será más difícil borrarlo de ellas que de los propios varones». Al fin acudió Müntzer en persona, y a los pocos días estaban derrocados todos los de arriba. Junto con Pfeiffer, a quien había empezado empujando hacia la izquierda, Müntzer estuvo unas cuantas semanas aguijoneando, poniendo a prueba a la ciudad desde el púlpito. Mas su triunfo no fue debido a la fuerza de sus propios partidarios, sino a que Pfeiffer tenía, propiamente hablando, la confianza de los pequeños burgueses, con los cuales hubo de pactar Müntzer, menester éste sumamente enojoso para él. En el breve lapso comprendido entre mediados de marzo y mediados de mayo de 1525, es falso que gobernase como «Mulhusi rex et imperator, non solum doctor», según observa Lutero, puesto que ni siquiera era miembro del nuevo concejo, sino simplemente como predicador en

la iglesia de Santa María, que en cuanto tal –y esto es lo más importante– sólo tenía seguro el apoyo de una minoría. Lo que había en el Mühlhausen revolucionario era una especie de régimen de artesanos democráticos, el cual se agotaba en sus mezquinas apetencias, cultivaba con espíritu localista total ignorancia de cualesquiera otras conexiones y, en el mejor de los casos, permitía a la renovada Liga de Müntzer la agitación abierta, no controlada. Así pues, Müntzer renunció a toda precipitación, a toda esperanza excesiva, al proyecto de crear un nuevo Tabor. Se limitó a preparar una elite, una guardia selecta, consciente, de dirigentes comunistas, pensando en concertarse desde Mühlhausen, el esperado punto de apoyo de la rebelión, con las huestes de Suabia y Franconia. Pero aun para ello ponía dificultades Pfeiffer, que, sin embargo, veía con buenos ojos acciones como las pequeñas correrías y las hostilidades patrioteras contra ciudades vecinas. Como antes ocurriera con los campesinos, entre los pequeños burgueses de Turingia se frustró cualquier tipo de acción interlocal por causa del egoísmo y la abulia de los sobrecargados particularistas. De cualquier modo, Müntzer logró ganar para su causa a un cierto número de obreros textiles, gentes inquietas, que hablan corrido mucho mundo, explotadas y sin defensa alguna ante las crisis. A juzgar por el testimonio del recaudador Zeyss, también los viejos camaradas de Allstedt se trasladaron en masa a Mühlhausen, suponiéndose que pasaron a formar allí el núcleo armado propiamente dicho de la comuna. Mas la acción y la intención de Müntzer apuntaban sobre todo hacia la zona minera de Mansfeld, en la idea de agujonear a los mineros capaces de tomar las armas y lograr su unidad, haciéndolos salir de su apartada comarca, de su aislamiento con respecto al resto del mundo. Lo que hasta entonces predicara el tribuno solamente a campesinos y a la arena movediza, al humo de pajas de diversos sectores pequeño- burgueses, cuajaba ahora, pudo prosperar al fin aquí, puesto que tropezaba con puños cerrados de concierto y con un rencor de la más inquebrantable solidaridad: «Quien quiera combatir a los turcos no habrá de viajar lejos, pues éste es el país. Los príncipes, que también lo saben –y sueñan con ello–, tienen el corazón renegrido, inundado de pura cobardía. Pero es el justo designio divino que tan infamemente empedernidos estén, porque Dios quiere extirparlos de raíz». Los proletarios de las minas aguzaban los oídos; parecían homogéneos con respecto al vigor y a la incondicionalidad de tal radicalismo. Así pues, fue estridente la

proclama de Müntzer a los fraternos confederados de Mansfeld, atizadores de los mineros, única esperanza de revolución milenarista que todavía podía considerarse segura. Y no hay duda que arde este llamamiento, que relumbra esta declaración de guerra a las moradas de Baal y Nemrod –el poderoso tirano que por vez primera impuso a los hombres la distinción entre tuyo y mío– como el manifiesto revolucionario más doloroso y furibundo de todos los tiempos:

«Amadisimos hermanos, antes que todas las demás cosas sea el puro temor de Dios. ¿Cuánto tiempo lleváis durmiendo? ¿Cuánto tiempo lleváis negándoos a reconocer la voluntad de Dios, por entender que Él os ha abandonado? ¡Ay, cuántas veces os habré dicho yo que así tiene que ser! Dios no puede seguir manifestándose por más tiempo; os toca teneros de pie. Si no hiciéreis tal, serán vanos el sacrificio, esa pesadumbre que enturbia el corazón. Y después caeréis nuevamente en la aflicción. Yo os digo que si os negáis a sufrir por Dios, seréis los mártires del Diablo. Guardáos, pues, no seáis pusilánimes ni insolentes, no sigáis haciendo por más tiempo el juego a los torcidos visionarios, a los malvados sin Dios. ¡Comenzad ya, librad el combate del Señor, ha llegado el momento! Evitad que vuestros hermanos hagan escarnio del testimonio divino, pues de otro modo habrán de perecer todos ellos. El país alemán entero, y el francés y el italiano han despertado; el Maestro quiere jugar una partida, y es el turno de los malvados. En Fulda resultaron asoladas cuatro iglesias conventuales durante la semana de pascua; se han levantado los campesinos en Klettgau, Hegau y en la Selva Negra: unos treinta mil en total, y la hueste crece tanto en extensión como en número. Mi única preocupación es que los insensatos se dejen enredar en un pacto traicionero, al no saber reconocer el mal. Dondequiera que se hallen tan sólo tres de vosotros, que, encomendados a Dios, no persigan otra cosa que Su nombre y Su honor, ni cien mil enemigos podrán asustarlos.

«Manos a la obra, pues, y ¡adelante!

«Es tiempo ya. Los malvados son tan insolentes como perros. Animad a los hermanos para que se pongan de acuerdo y aporten su testimonio. Ello es necesario en grado sumo, sobre toda medida.

«¡Adelante, y a ello! No tengáis compasión, y así os dirija Esaú

bellas palabras. No hagáis caso de la desolación de los impíos, quienes os suplicarán con muy buenos modos, lloriquearán e implorarán, gimiendo como niños pequeños. No les tengáis compasión, que así lo ha ordenado Dios a través de Moisés – Deuteronomio 7–; y a nosotros, a nosotros, nos ha revelado lo mismo. Agitación por pueblos y ciudades, en especial entre los mineros y otros bravos mozos. Sabed que, mientras estaba escribiendo estas palabras desde Salza, me llegó la noticia de que el pueblo ha querido expulsar de su castillo al dignatario, el duque Jorge, por haber intentado éste deshacerse en secreto de tres personas. Los campesinos de Eichsfeld se han refocilado a propósito de sus terratenientes; en suma: se niegan a darles cuartel, y lo más importante es que a imagen y semejanza de vosotros. Tenéis que poner manos a la obra enseguida, pues es el momento.

«Balthasar y Bartel, Krumpf, Velten y Bischof, atacad con brío. Haced llegar esta carta a los mineros. El impresor tardará unos días en acudir; he recibido el mensaje, no puedo hacer otra cosa ahora. Quisiera impartir enseñanzas yo mismo a los hermanos, para que su corazón se tornara más grande que todos los palacios y fortalezas de los impíos malhechores que viven en la tierra. Ánimo, y a ello, mientras arda la hoguera. No permitáis que en vuestras espadas se seque la sangre; golpead duro el yunque de Nemrod; echad su torre abajo. Mientras estén con vida estos, no conseguiréis veros libres del temor humano. No se os podrá llamar hijos de Dios mientras ellos gobiernen sobre vosotros. Adelante, adelante, y a ello, mientras aún sea de día; Dios os precede, id en pos de Él. Los acontecimientos ya están descritos, como se explica en Mateo 24; que no os echen para atrás. Dios está con vosotros, como se lee en el segundo libro de Crónicas, capítulo 2¹⁰. Dice allí Dios: No temáis, no evitéis a esa gran muchedumbre, pues el combate no es vuestro, sino del Señor. No os toca a vosotros luchar. Comportaos, en verdad, varonilmente. Contemplaréis el auxilio del Señor sobre vosotros. Cuando Josafat oyó estas palabras, inclinó el rostro a tierra. Haced vosotros lo propio por la gracia de Dios, y que Él os reafirme en la fe verdadera sin miedo a los hombres. Amén.

«Dado en Mühlhausen, año de 1525.

«Thomas Müntzer, servidor de Dios contra los impíos».

Y sin embargo, ni aun este profetismo delirante hizo acudir a pretorianos dispuestos, deseosos, conchabados para instaurar a Cristo en el trono imperial. Salieron a flote, en el último momento, tan sólo bulliciosas medianías en cuanto a voluntad y entendimiento, a las cuales, pese al muy buen ánimo usado, no logró Müntzer hacerles entender su propio agobio.

Y en efecto, iría separándose cada vez más resueltamente de Pfeiffer, quien era incapaz de concebir acciones no proyectadas para el mismo día. Al este de Mühlhausen, en Frankenhäusen concretamente, se habla reunido una hueste que no tardó en crecer; para los campesinos de las inmediaciones era punto de concentración, y en ella se procuraban con ahínco disciplina viril y estilo militar. Müntzer parece haber cooperado ya desde el principio en la constitución de este pequeño núcleo de rebelión auténtica y meditada. Al menos, se escribió primero a él y luego a Mühlhausen, pensando recibir refuerzos de allí también. Müntzer contestó enseguida a los hermanos de Frankenhäusen, con la promesa de acudir allá con cuantos hombres quisieran seguirlo y de hacer saber por doquier «que estáis obligados a venir en auxilio de la Verdad»; a los hermanos de Sondershausen, con la orden de «estar prestos, cuando nosotros nos pongamos en marcha hacia allá; pues hemos de atacar el nido de las águilas, como dice Abdías. No os apiadéis de ellos, pues es preciso que este país no llegue, en su depravación, a convertirse en cueva de asesinos». La elección de Frankenhäusen como lugar de reunión militar de los cristianos fue desafortunada y aún sigue resultando incomprensible, a no ser que Müntzer –como supone Smirin– hubiera tenido en cuenta la cercanía de las huestes campesinas de Franconia. Pero la situación un tanto septentrional de la ciudad permitiría pronto al landgrave de Hesse cortar, mediante rápido golpe de mano, toda comunicación con la hueste francona. Quizá tenga razón Kautsky al suponer que Frankenhäusen, donde habitaban numerosos obreros de las salinas, fuera elegida además por su proximidad con respecto a las minas de Mansfeld, en cuyo personal tenía Müntzer mayor confianza que en la energía de los pequeños burgueses de Mühlhausen. Y en efecto, tiene que haberse producido por aquellos mismos días una violenta disputa con Pfeiffer a propósito de la marcha hacia el este y de la

organización de una liga campesina y urbana, que Müntzer activaba con propósitos comunistas, mientras que Pfeiffer, siempre inclinado al pillaje, siempre opuesto a cualquier tipo de empresa interlocal, la saboteaba. En consecuencia, el 12 de mayo de 1525, Müntzer salió definitivamente de Mühlhausen, cuyas torres y artillería sin duda habrían podido ofrecer mejor protección que el material rodante de Frankenhause, suponiendo que el sólido baluarte hubiese contado con otra guarnición que la compañía de Zettel o, en el mejor de los casos, la fantasía bandolera del pequeño-burgués Pfeiffer. Así pues, Müntzer partió con trescientos elementos selectos, el núcleo armado de la comuna, constituido en su mayor parte, al parecer, por camaradas de la antigua Liga de Allstedt. Los de Erfurt, a quienes había escrito, ni se movieron, y los de Mühlhausen se contentaron con enviarles, en concepto de préstamo, ocho bombardas rodantes que en nada mermaban su bien surtido parque de artillería y que caerían poco después en manos del príncipe sin haber sido utilizadas. La reducida tropa se incorporó, pues, a la asamblea cristiana de Frankenhause, yendo Müntzer no ya como caudillo militar, pues confesaba «no haber sido guerrero en toda su vida», pero, por supuesto, tampoco como simple capellán castrense –papel que desempeñara Zwinglio en Kappel–, sino con franca conciencia de su misión supraterrena, creyendo en los milagros, esperándolos, seguro de la exaltación mística de su energía, de haber sido investido a todas luces con la espada de Gedeón y hasta cabe que no obrando por azar en la elección de trescientos acompañantes, sino de acuerdo con el modelo bíblico y con las palabras de la misma «Denunciación expresa»: «Gedeón tenía tan firme y vigorosa fe, que, ayudado por ella, logró vencer con trescientos hombres a una multitud innumerable». Pero es cierto que al propio tiempo acudía con un sentido de la realidad, extrañamente mezclado con la exaltación mágica, al campo de la batalla decisiva: sed vosotros hombres, y Dios será Dios. De la misma manera que más tarde, en Münster, se asociaría, en una condensación similar de lo apocalíptico, la más precisa reflexión militar con el cálculo adventista más irracional, a modo de complemento de éste.

10. La batalla de Frankenhause

De hecho, saltaba a la vista cuán deficientemente armados y capitaneados estaban los campesinos que se iban congregando.

Es cierto que destacaban individuos aislados, partidarios de la disciplina, los cuales adiestraban a la tropa como mejor podían. Pero, en conjunto, la hueste se hallaba en condiciones de inferioridad –si no numérica, al menos por lo que se refiere a caballería, artillería y, ante todo, mando supremo con experiencia bélica– con respecto a los siete príncipes que se acercaban. A algunos mineros que, aun con retraso, seguían acudiendo, se les cortó el camino fácilmente, pero el núcleo principal, como de antemano había temido y luego avisado Müntzer, concluyó con el conde de Mansfeld un contrato errado, un simple convenio salarial, que volvió a desgajarlos del movimiento político general. La última esperanza de arrastrar consigo a los mineros que le quedaban a Müntzer consistía en llevar él mismo la insurrección hacia tierra de Mansfeld. Y parece que nuestro hombre, quien sopesaba desesperadamente pros y contras, vislumbró esta posibilidad, suponiendo que la aguda interpretación de Kautsky haya dado el sentido correcto a ciertas acciones que tuvieron lugar tras la llegada de Müntzer al campamento de los campesinos y que de otro modo resultarían incomprensibles. Müntzer, en efecto, rompió enseguida las negociaciones entabladas con el conde Alberto de Mansfeld. Éste ya había intentado demorarlas antes; sin duda se trataba de una estratagema. Puede que Müntzer se diera cuenta de ello, comprendiendo que tal dilación le convenía en alto grado al señor de Mansfeld, interesado en mantener a los campesinos a raya y apartados de sus mineros hasta que apareciesen por fin los ejércitos principescos. De ahí que Müntzer, aparte la ruptura en el terreno diplomático, empleara recursos poderosos para provocar una lucha inmediata con el señor de Mansfeld. Al menos, las dos cartas dirigidas a los astutos condes Alberto y Ernesto de Mansfeld tan sólo cobran sentido si se interpretan –de acuerdo con Kautsky– como meras afrentas deliberadas. En lugar de que, siguiendo a Zimmermann, se las desestime en cuanto rabiosos engendros de una desesperación que intenta engañarse a sí misma, en cuanto muestras de locura parcial. Así pues, el evangélico conde Alberto recibiría la insolente carta que a continuación se cita: «Temor y

temblor sean deparados a aquel que obra el mal, Romanos 2, 9. Me parece deplorable que tan mal uso hagas de la Epístola de Paulo. Pues con ayuda de ella pretendes reafirmar a la autoridad malévola sobre toda la masa del pueblo, de la misma manera que el Papa ha convertido a Pedro y a Pablo en carceleros... ¿Acaso no has sabido encontrar en tus gachas luteranas, en tu potaje wittembergués, lo que vaticina Ezequiel en su capítulo 37? Tampoco has logrado percibir en tu rústico estiércol martiniano lo que sigue diciendo este mismo profeta en el párrafo 39, a saber: la orden divina a todas las aves del cielo para que devoren la carne de los príncipes y a las bestias irracionales para que se beban la sangre de los grandes bribones, como está escrito en la Revelación Secreta, capítulos 18 y 19. ¿Crees acaso que a Dios no le preocupa más su pueblo que vosotros, los tiranos? Amparado bajo el nombre de Cristo, quieres obrar como pagano y escudarte con Paulo. Pero habrá quien te señale el camino, y a ello has de saber atenerte. Si consientes, según Daniel 7, en reconocer que Dios ha otorgado el poder a la comunidad y en presentarte ante nosotros y abjurando de tu fe, estaremos dispuestos a admitirlo y te miraremos como a un simple hermano; de otro modo, nada ha de importarnos tu vana e insípida presunción, y te combatiremos como a enemigo hereditario de la fe cristiana. Ya sabes, pues, a qué atenerte». Al católico conde Ernesto de Mansfeld, el mismo que ya en el primer momento prohibiera a sus mineros asistir a los sermones de Allstedt, le hizo llegar al mismo tiempo a Müntzer una provocación todavía más concisa, lo que en parte quizá quepa explicar por el hecho de que el conde Ernesto tenía ocupado el castillo de Heldringen, en las cercanías de Frankenhausen, siendo esta posición fortificada la primera que tenían que tomar los sublevados: «Considera, miserable y lastimero pasto de gusanos, quién pueda haberte convertido en príncipe de un pueblo a quien Dios rescató con su propia sangre... Se te han de dar las garantías para que vengas a proclamar tu fe. Mas si te quedares fuera y no renunciases a la tarea impuesta, te aseguro que me pondré a gritar a los cuatro vientos para que todos los hermanos arriesguen su sangre sin reparo; y entonces serás perseguido y aniquilado. Si no estás dispuesto a humillarte ante los insignificantes, yo te digo, para que sepas que tenemos órdenes terminantes, que el Dios de vida eterna nos ha encomendado te expulsemos de tu silla con el poder por Él conferido, pues eres totalmente superfluo para la Cristiandad y un dañino escobazo para

los amigos de Dios, de modo que tu madriguera debe ser destruida y reducida a cenizas. Queremos conocer tu respuesta hoy mismo; así que ya sabes a qué atenerte. Nosotros haremos sin dilación aquello que Dios nos ha ordenado; tú haz lo que estimes más conveniente, que yo voy de camino para allá». Ambas epístolas estaban fechadas en Frankenhause, el primer viernes después del Jubilate –es decir: el 12 de mayo– de 1525, y firmadas por el autor con el epíteto de su modelo bíblico, con el cual se sentía identificado de manera cada vez más nostálgico e inspirada: «Thomas Müntzer, con la espada de Gedeón». Es indudable, pues, que interviene aquí, al lado de un propósito sumamente cuerdo y a todas luces superior en el aspecto diplomático, aquel ofuscador patetismo monomaniaco con el que, Müntzer –quien a ratos parece provenir de la estirpe quijotesca–, partió contra los madianitas, fiel a Gedeón, su Amadís bíblico.

Ahora bien, por mucho que la concentración de los campesinos dejara que desear en cuanto a seguridad, es innegable que los grandes de Sajonia daban muestra de una extraña indecisión. Los mineros en armas, de haber seguido bajo el control de Müntzer, acaso hubieran llegado a estorbar o incluso invertir la marcha de los acontecimientos, como más tarde habría de ocurrir en la sublevación de sus camaradas tirolese, la única que no fue derrotada por las armas, encallando y quedando frustrada tan sólo por obra de engaños. Pues bien, a finales de abril de 1525 le escribía aún el duque Juan al príncipe elector Federico –faltaba poco para la muerte de éste–, expresándole su temor de que entrambos tuvieran contados sus días como soberanos. Tanto más fuertemente, sin embargo, resonaron sus gritos de auxilio en el exterior, no importando esta vez para nada las creencias religiosas. No sólo acudieron el duque de Brunswick, antepasado de aquel otro que lanzaría dos siglos y medio más tarde el Manifiesto contra los Rebeldes de Francia, y asimismo el católico duque Jorge de Sajonia, a quien Lutero llamara «el cerdo de Dresde», sino que la solidaridad de la clase principesca en general contra los súbditos respectivos se había movlizado desde mucho más lejos. El más poderoso auxilio venía del joven landgrave Felipe de Hesse, quien ni siquiera halló tiempo para ocuparse de sus propios campesinos revoltosos, de tan importante como era para él Müntzer. Tan peligroso le parecía, que enseguida puso rumbo al este, sofocando a los que se habían alzado

en el señorío de Fulda, interceptando los accesos desde el sur de Alemania contra posibles socorros por parte de los campesinos de Suabia y Franconia, avanzando a uña de caballo por entre Mühlhausen y Erfurt hacia Frankenhäusen y ocupando las colinas que servían de atalaya a esta ciudad por el Sur el domingo 14 de mayo de 1525, sin que nadie se lo impidiera, a pesar de hallarse Mühlhausen y Erfurt en poder de los rebeldes. Al siguiente día tomó la meseta que domina por el norte a Frankenhäusen, rodeando así por completo el campamento de los campesinos, con unas fuerzas que en total comprendían ochocientos caballos con su armadura, tres mil infantes y una artillería que ya habla acreditado su potencia ante el castillo de Sickingen. Con ello quedaba casi decidida ya la suerte de la asamblea castrense de los cristianos, del revolucionario ejército del Mesías, encarado a solas con el estado mayor de una reacción que se estaba recuperando en toda Alemania.

En cuanto a los campesinos, éstos ni siquiera tenían pólvora suficiente para cargar sus escasos cañones. En el último momento había desaparecido el encargado de adquirirla, un suizo, llevándose el dinero. La hueste cercada intentó negociar entonces: «No estamos aquí para que corra la sangre; si coincidís, nada os haremos». El emisario, peletero de oficio, trajo una respuesta peligrosa y taimada: «Si contestáis entregándonos vivos al falso profeta Thomas Müntzer y a sus secuaces y os rendís incondicionalmente, para bien o para mal, os acogemos y trataremos de tal manera que posteriormente, según las circunstancias, podáis disfrutar de nuestra clemencia». Así pues, durante el engañoso compás de espera de las embajadas subsiguientes, con las que los príncipes no perseguían otro cosa que hacer desertar del ejército campesino a los nobles, aliados naturales de ellos, Müntzer hizo un último intento de enardecer, arrebatarse, poner fuera de sí a su pueblo, confiando en una ayuda supraterránea, puesto que de este mundo ya no cabía esperar ayuda ninguna. Sin embargo, lo que como tal arenga nos transmite en estilo directo Melanchton es apagado y está sin duda muy lejos de las verdaderas palabras de Müntzer. Éstas, desde un principio, tan sólo podían conocerse de la manera más incoherente y fragmentaria, aparte no hallar en Melanchton o el Pseudo-Melanchton un restaurador que pudiera llamarse benévolo ni, propiamente hablando, congeniarse con el autor. El imaginario Müntzer achaca, pues, aquí a los príncipes toda clase de desmanes,

mezclando peregrinamente acusaciones propias de un pequeño-burgués recalcitrante con otras de carácter eclesiástico luterano, y otras, por fin, auténticamente revolucionarias: «No se ocupan de los asuntos de gobierno, no escuchan a los pobres, no administran justicia, no mantienen limpias las carreteras, no impiden el asesinato ni el robo, no castigan los desafueros ni las fechorías, no se cuidan de que la juventud se eduque, como es debido, en las buenas costumbres, y no promueven el culto divino, siendo así que Dios ha establecido la autoridad para estos fines». Pero aún es más sorprendente que Melanchton atribuya también al landgrave un discurso –inexistente o fabricado a posteriori– en el que, como hace ver Kautsky mediante una chispeante confrontación de ambos textos, se rebate a Müntzer punto por punto, aunque ciertamente no podía el landgrave haber escuchado la arenga de Müntzer. Clama, pues, el príncipe de Melanchton: «Porque, como todos saben, es imaginario y falaz que no proveemos tribunales y que no perseguimos el crimen y la rapiña»; explayándose a continuación sobre la moral y el derecho y sobre necesidad y utilidad de los impuestos y aun exhortando a los lansquenets, gente sin ningún freno, putañera, venida de todos los países y enteramente desclasada, en los términos que siguen: «En cuanto criminales que son, podéis atacarlos, pues, con la conciencia tranquila, ayudando así a salvaguardar la paz pública, ayudando a las gentes piadosas y honradas a proteger a sus mujeres y a sus hijos contra estos asesinos. Con ello daréis gran contento al Señor, pues Dios no nos ha dado la espada para que con ella perpetremos crímenes, sino para que los impidamos». Tal discurso, en efecto, no puede haber sido pronunciado ante los lansquenets; jamás se habría dado en la historia mayor incongruencia. Mas sin duda está en lo cierto Kautsky al señalar que tenía que acrecentar el prestigio del landgrave a los ojos de los pequeño-burgueses instruidos; no es otro el efecto perseguido con el sensiblero tono de paz y orden en que abunda el discurso de Felipe. Lo único que parece estar fuera de dudas es que durante las negociaciones –y Melanchton lo reseña– apareció efectivamente el arco iris. También Hans Hut declararía más tarde, interrogado bajo tormento, que Müntzer les había gritado entonces a los campesinos que «allí tenían el arco iris, el vínculo, la señal de que Dios estaba de su parte; que ellos se limitasen a batirse con coraje y a demostrar arrojo. En cuanto a él, Hans Hut, había visto efectivamente tal arco iris en la hora

indicada». Así pues, se alzó delante de Müntzer ese alto puente de muy vivos colores entre el aquí abajo y el más allá. Pero entonces, para aquel hombre desesperadamente inflamado, en un campo de batalla donde no había esperanza, el repentino despliegue del estandarte campesino por todo el cielo señalaba al mismo tiempo la hora postrera, el fin del mundo, la instauración de un círculo de paz eterno, que se tendía como una bóveda por encima de todas las cosas, sobre el anegado reino terrenal. Quedaba abierto el último camino, desbandada y victoria, el paso del mar, el carro de fuego de Elías, en la desmesura de un variadísimo entrelazamiento. Es posible, por ende, que la parte final del discurso müntzeriano que nos transmite la «Historie» de Melanchton contenga, pese a su ritmo cancilleresco, del todo ajeno a Müntzer, quizá algo más que una sola palabra auténtica: «No se amedrente vuestra carne débil, y atacad a los enemigos con intrepidez. No temáis a los cañones, porque me vais a ver escamotear en la manga todos los proyectiles que contra nosotros lancen. Sí, ya veis que Dios está de nuestra parte, ahora que nos hace una señal. ¿No distinguís el arco iris en el firmamento? Significa que Dios quiere ayudarnos a nosotros, que llevamos el arco iris en el estandarte, a la vez que promete juicio y castigo a los vesánicos príncipes». Orando, los ocho mil campesinos se aprestaron a la batalla, decididamente fascinados por la promesa de Müntzer y por la extática gravedad religiosa de sus trescientos prosélitos más allegados. Melanchton, sin embargo, prosigue así: «Aquellas pobres gentes permanecían de pie y cantaban: “al Espíritu Santo imploramos”, cual si hubieran perdido el seso. Y no hacían ademán de defenderse ni de huir», de modo que la singular batalla acabó por traducirse en la más singular victoria para los príncipes, a quienes la matanza de cinco mil campesinos no costó más de tres o cuatro mercenarios de a caballo muertos. Por ineptos que fueran los mandos de aquella hueste, la celeridad y las proporciones de tal victoria tendrían que resultar inconcebibles si se hubiera tratado de un asunto militar honesto. Tanto más problemático habría de presentarse el veloz resbalón hacia esta victoria sin lucha apenas, cuanto que los más íntimos seguidores de Müntzer no sólo habían comenzado a formar núcleo firme antes de la batalla, sino que durante la misma, refugiados en un valle lateral, dieron muestras de un valor suicida y ofrecieron justamente aquella única resistencia que costó la vida a los tres o cuatro jinetes de Hesse antes mencionados. Tal planteamiento del problema es, sin embargo,

equivocado –y su solución enlaza de manera homogénea con la deslealtad de la diplomacia de guerra de los príncipes, practicada y acreditada anteriormente por toda la Alemania meridional–, pues los príncipes, queriendo ahorrarse toda lucha, hicieron disparar sus cañones contra los campesinos en el preciso instante en que éstos aguardaban la respuesta a su tercera embajada, encomendada a ciertos aliados de la nobleza baja. Sin embargo, los aristocráticos señores no regresaron; con la defección de éstos quedaba eliminada, en opinión de los príncipes, la única razón para discutir o incluso mostrarse clementes con la horda campesina, de modo que los proyectiles cayeron sobre hombres traicionados. A los cuatro días de la batalla, la comunidad de Mühlhausen escribió ya a los campesinos francones, diciéndoles que el landgrave, «al verlos en son de paz y quietos, había bombardeado y pasado a cuchillo, asesinado con suma infamia y cercenado a traición» a los hermanos de Frankenhhausen. Es posible, por tanto, que Felipe ni siquiera tuviese tiempo para discursos de ninguna especie, pues aun en el escrito intitulado «Un diálogo provechoso» (Ein nützlicher Dialogus), de orientación luterana y muy parcial, se ponen en boca de un exaltado müntzeriano las palabras siguientes: «Pues bien, ¿se puede decir que obraron honestamente los príncipes y señores cuando, habiéndonos dado tres horas de plazo para reflexionar, ni siquiera mantuvieron su palabra durante un cuarto de hora? Apenas habían logrado que el conde de Stolberg y algunos otros de la nobleza se pasaran a su campo, dispararon su artillería contra nosotros y nos atacaron sin demora». Tanto de este episodio como de los restantes detalles de la artera acometida dio cuenta asimismo el propio landgrave; es curioso que el énfasis principal recaía no sólo en la importantísima frase: «La respuesta tardaba en llegar», sino además en la tradicional clemencia del piadoso príncipe, de quien Melanchton escribió «ingenii et consilii tantum ei tribuo, quantum Purpuratorum nemini». Así pues, Felipe el Magnánimo informó el día 16 de mayo de 1525 a Ricardo de Tréveris en los siguientes términos: «Con tal que aceptaran entregarnos a Thomas Müntzer junto con sus secuaces, estábamos dispuestos a admitir la rendición incondicional de los restantes. Pero la respuesta tardaba en llegar, por lo que emplazamos nuestros cañones todavía más cerca de ellos, en lugar prominente, y ordenamos a nuestros infantes y a nuestros jinetes que a toda prisa cerraran filas tras la artillería y a ésta que apuntase e hiciera fuego nutrido sobre ellos.

Mas al ver y comprobar los campesinos todo aquello, echaron a correr monte abajo hacia la ciudad, huyendo cada cual como podía. Entonces salimos en su persecución con los nuestros, acuchillando a todo el que nos tropezábamos. Enseguida entramos al asalto en la ciudad también, y la tomamos fácilmente, matando a cuantos varones en ella se hallaban y saqueándola. Y así, con la ayuda de Dios, obtuvimos en ese día victoria y ventaja, de lo cual es justo que demos gracias al Todopoderoso, esperando haber cumplido y ejecutado de este modo una obra buena». Hay que decir, no obstante, que los lansquenetes demostraron suma diligencia «contribuyendo a salvaguardar la paz pública y ayudando a las gentes piadosas y honradas a proteger a sus mujeres y a sus hijos». Finalmente, los príncipes entraron a caballo en la ciudad y ordenaron so pena de muerte cesaran el pillaje y la carnicería, pero aún se arrastró a algunos centenares de prisioneros –inocentes o culpables, lo mismo daba– hacia el cadalso levantado delante del ayuntamiento. Los campesinos de los pueblos circundantes les entregaron a los mismos príncipes a cabecillas y predicadores, previamente amarrados; como condición para obtener la libertad de sus maridos, se obligó a las mujeres a matar a garrotazos a los predicadores, atados de pies y manos, poniendo ellas tal ahínco en la tarea, que la masa encefálica manchaba los garrotes y las cabezas parecían coles hervidas. Müntzer logró escapar de la alevosa matanza, ocultándose en el desván de una casa. Pero un lansquenete que, ávido de botín, por allí merodeaba, lo descubrió, reconociéndolo por los documentos que, en la prisa y confusión del momento, llevaba consigo el predicador, y llevó inmediatamente a su importante prisionero a presencia del landgrave y del duque Jorge.

Estos, que lo recibieron a la manera de los cazadores, estaban totalmente inundados de compasión para con las pobres gentes. «Llegado ante los príncipes», dice en su «Historie» Melancton, quien sin duda atenúa aquí las palabras de Müntzer, con objeto de no destruir demasiado repentinamente la leyenda de su cobardía, «éstos le preguntan qué ha predicado a aquellos pobres para embaucarlos de tal modo. Y todavía les responde él, insolente, que ha obrado bien y que su propósito era castigar a los príncipes, pues que se oponían al Evangelio». Poco después fue entregado Müntzer como botín de guerra a su enemigo primero y más acérrimo, el

conde Ernesto de Mansfeld, quien lo encerró en la inexpugnable torre de Heldringen, donde se le dio cruel tormento, aunque no se logró arrancarle sino confesiones breves, incoherentes, nada reveladoras. Él se limitó a declarar ciertas particularidades de su vida –en un interrogatorio del que, dicho sea de paso, se levantó acta de manera totalmente irregular, azarosa y trivial–, con gran enojo por parte de Lutero, a quien irritaba la obstinación de Müntzer, y de Melanchton, a quien habría gustado aprovechar tan inmejorable ocasión para informarse mejor sobre la teoría müntzeriana. Por cierto que, como último acto del drama, Müntzer envió a la comunidad de Mühlhausen una carta en la que liberaba a su alma de todo peso y toda carga mundana. Tal carta podría haber aportado además variadas pruebas de desaliento pasajero, mas para ello tendría que estar demostrada la autenticidad del escrito, que no se ha conservado de puño y letra, sino tan sólo como «dictado» por Müntzer. Resulta, empero, que las informaciones respecto de varias cosas que precedieron a la redacción de la carta están plagadas de incongruencias; por ejemplo, la de que, tras haber tratado poco antes, en un gesto de altanera familiaridad, de «hermano» y «dilectísimo nuestro,» al duque Jorge, cual si hablase de igual a igual, Müntzer dirigiese una humilde «petición a sus jueces»; o incluso la de que Müntzer –dejando a un lado la íntima inverosimilitud de tal conversión– retrocediese hasta las formulaciones de la fe católica, cual si no se hubiera hallado el protector evangélico Felipe de Hesse, sino sólo el católico duque Jorge el Poderoso, entre los que juzgaban a Müntzer y se esforzaban de modo sibarítico por la salvación de su alma. Tan ambiguos antecedentes tornan, pues, improbable que Müntzer exhortara al concejo y a la comunidad de Mühlhausen a deponer su actitud rebelde y a pedir clemencia a los príncipes. Se impone, por el contrario, la sospecha de que los propios príncipes abusaran del nombre de Müntzer para fomentar el desaliento en la ciudad imperial, desaliento que les favorecería sobremanera cuando, a los dos días de redactada la dubitable carta, de urdida la menos dudosa estratagema, dio comienzo el asedio de Mühlhausen. Pfeiffer, que logró escapar durante el asedio, pronto fue capturado otra vez, y murió sin arrepentirse y demostrando un tesón inquebrantable; un «Canto nuevo», conservado hasta nuestros días, lamenta y glorifica su fin. En cuanto a Müntzer, al que, hacia finales de mayo de 1525, trasladaron igualmente a Mühlhausen para decapitarlo allí, estaba –

según la «Historie» de Melachton— tan aterrado por la proximidad de la muerte que ni siquiera supo decir el credo, habiendo de apuntárselo el duque Enrique de Brunswick palabra por palabra. Obedece a razones dimanantes de la lucha de clases el que a Pfeiffer, hijo de Mühlhausen y exponente de una pequeña burguesía sublevada, se lo pinte con cierta simpatía precisamente en la hora de su muerte, mientras que a Müntzer, por causa de su más seria y perdurable peligrosidad, se lo suele denigrar y calumniar de lleno bajo todas las formas imaginables, incluso por lo que toca a su valor personal. Nada importa en esta relación que hasta Seidemann convenga en que: «Parecería ligereza el que por razón de su fin se quisiera descargar sin más sobre Müntzer la vara de la justicia. ¡Tantas son las sombras que enturbian los relatos de aquel evento! Quienes lo interrogaron y condenaron atendían, ay, a lo externo; no podían dar lugar a que, ante la penosa subida al cadalso, la intimidad de Müntzer se franquease a la mirada del hombre, pues ciertamente se lo impedía la urgencia de los acontecimientos que sobre ellos gravitaban». Aun así, pese a desconocer los hechos consumados, Melanchton, a su vez, se mostró tanto más afanoso por componerle a quien muy poco antes estaba mudo de terror, un discurso de elegante factura, al estilo de Curcio Rufo, aunque no disconforme con el propósito de la suave maldad wittenberguesa. Pues bien, pisando ya el círculo dentro del cual iba a ser decapitado, lo último que hizo Müntzer fue amonestar a los príncipes, diciéndoles que no siguieran siendo tan rigurosos y que leyeran con aplicación las Sagradas Escrituras, en especial los libros de Samuel y de los Reyes, donde encontrarían los vivos retratos de su pernicioso actividad, y recordándoles el horrible fin que Dios reserva a los tiranos, todo ello en el afectado lenguaje que Melanchton le presta, el cual, sin embargo no impide que se transparente, a despecho de toda calumnia y domesticación, el auténtico credo de Müntzer, la inadmisble manifestación final de su vida, caracter indelible de su ser, rebelde y milenarista. Müntzer murió de muerte penosa, amarga y sin madurar aún, inmolado por los enemigos del pueblo, puro y austero, con la mirada puesta en el gran día que ha de llegar y en el Dios de los abismos, que no abandonará a su pueblo. Largo tiempo perduró el recuerdo de Müntzer; en Turingia le quedaron multitud de discípulos furtivos que, según palabras de Sebastián Franck, «lo veneraban como hombre devoto y temeroso de Dios, disculpando

sus fogosas epístolas, obra, para ellos, de hombre santo que actuó llevado de un celo divino y sobre cuyo espíritu y sobre cuyas palabras nadie podía juzgar». Y este mismo, testigo fidedigno sigue dándonos cuenta en su crónica de las herejías de cómo Müntzer «llevó con tan firme mano de la brida a los suyos, que éstos creen tenerlo todavía sobre las espaldas, a pesar de que está muerto». Lutero, sin embargo, habiendo pasado más de seis años desde que fue empalada la cabeza de Müntzer, hizo un día, en una de sus holgadas charlas de sobremesa, la siguiente confesión: «Mulhusi, ubi caput Munceri est impositum palo, aiunt tam tritam semitam esse ex frequenti civium et aliorum improborum visitatione, ut quasi publica via videatur; nisi obstaret magistratus, putant futurum, ut pro sancto eum colant «[En Mühlhausen, en el lugar donde la cabeza de Müntzer fue espetada en un palo, tan aplastado dicen que estaba el camino de las frecuentes idas y venidas de sus habitantes y otras gentes impías, que casi parecía vía pública; de no intervenir el corregidor, sin duda habrían llegado a venerarlo como a un santo]. Se dice que Lutero pasó un día entero encerrado cuando supo del final de Müntzer; mas siempre que Lutero menciona al rebelde, por cargadas de odio que sus palabras estén, se da cuenta –y nosotros con él– de que le tiene miedo. Percibe el escalofrío de un presente que se perpetúa de manera fantasmagórica tan pronto como lo rememora con una extrañísima fruición. La sombra está viva, el cadáver sangra todavía, el puño se levanta, amenazador, desde la tumba, y en cualquier parlamento de Lutero sobre Müntzer hay una tara inequívoca, agravándose sin cesar en aquél los sombríos remordimientos de conciencia, cada vez más desesperados por causa del imperio de los príncipes y de la marcha del mundo.

11. El desenlace de la revolución

Para los campesinos, sin embargo, fue entonces cuando comenzaron los tiempos funestos por excelencia. El potro de tortura, la horca, la espada, el fuego, la rueda de tormento, los ojos reventados y las lenguas cortadas –procedimientos todos ellos aplicados a discreción y en anchura– sirvieron para que la población rural recuperase

enseguida la calma. La viuda de Müntzer, que estaba encinta, sobrevivió, ultrajada, a la sangrienta jornada de Frankenhause; erraba sin tino, miserable y proscrita. Se ha conservado una carta de ella, dirigida al duque Jorge, en tono totalmente abatido: «Así pues, me atrevo a exponer la humilde súplica de que V. A. S. tenga a bien considerar mi inmensa desgracia y pobreza. He oído asimismo que V. A. S. ve con buenos ojos el que yo vuelva a ingresar en el convento; en este sentido desearía se hubiesen entendido mis ruegos.» La carta que no menciona ni a la criatura ni el matrimonio, está firmada con su nombre de soltera, Ottilie von Gersen. Se dice que hubo descendientes de Müntzer y que éstos, por miedo a la afrenta y a la persecución a que pudieran someterles los conciudadanos, modificaron el apellido, dejándolo reducido al vergonzante diminutivo Münzel¹¹. La pobreza de las criaturas del campo, exangües, comidas por el escorbuto y diezmadas, erigió al fin la única barrera de contención contra una venganza aniquiladora. La mansión campesina había devenido auténtico establo; es frecuente –por ejemplo, en Suabia– que en la evaluación de las propiedades de los campesinos realizada después de la guerra no aparezcan tasados bienes inmuebles. El cuadro ofrecido por todas estas cosas inmediatas es lamentable, pero también lo son la batalla librada en Frankenhause y su desenlace, ello tanto por lo deplorable y nimio de su desarrollo, cuanto por el mucho más difundido horror de su impacto social en cuanto batalla decisiva de la revolución. Toda aquella gente, derrotada, se puso en marcha hacia casa –siempre que ello fuera todavía posible–, donde hallaría un espanto redoblado; pero ocurría que la voluntad tronchada no estaba refutada aún, sino que el último, lo último, todavía estaba sin dispararse. Antes bien, como el mismo Seidemann dice, hablando de Müntzer: «Las ideas que él, en su irreflexión, ayudara a difundir, no murieron, puesto que estaban enraizadas en la miseria y la arrogancia de la época; recrudescidas y aún más desafortadamente saturadas de ensueños exaltados, volverían a irrumpir después en la vida ciudadana de Münster con toda atrocidad». En sus centros principales, en Zürich, Estrasburgo y Münster, todos los pobres de espíritu, todos los anabaptistas, se sentían estimulados por los escritos de Müntzer, o incluso, como decían aún en la carta que le escribieron a Allstedt, «instruidos y fortalecidos sobre toda medida». Lo que aún los separaba, a saber: la senda de la violencia, pronto dejaría de suponer un obstáculo

para el reconocimiento, para la jefatura espiritual del de Allstedt, a quien confesaban: «que en otros aspectos nos gustas más que nadie de estos países alemanes o de fuera». Allí, en Münster, en pleno epílogo adventista de la Guerra de los Campesinos, resonaba junto todo lo que Müntzer había venido proclamando durante su peregrinación, sea mediante prédica, sea en forma impresa. Fue allí donde por fin surgió de manera más notoria la revolución milenarista, realizándose a sí misma simultáneamente, como un movimiento circular de la vida social hasta ahora vivida, casi nunca experimentado, y como un movimiento hacia fuera, hacia el infinito, como una parábola abierta.

Mas no eran sólo campesinos quienes sacaban todo aquello adelante. Como se recordará, antes de que éstos pensarán en alzarse, se había juramentado con una nueva fórmula un grupo de probos varones suizos. Todas las cosas, dice de ello un testigo, deberían ser de todos, juntarse en montón. Lo principal, empero, era que no se consideraban a sí mismos personas nacidas en el seno de una comunidad eclesiástico-estatal cualquiera, sino que por encima de todo campaba la libre resolución adulta. Los exaltados agitaron en la mayoría de las ciudades suizas, primero clandestinamente, pero enseguida a la luz del día, mostrándose en pleno mercado público, en la industriosa Zürich antes que en ninguna otra localidad; allí intentó vanamente Zwinglio, clérigo de los señores, refrenar el impulso que él mismo diera. Pero hubo de ser Waldshut, junto a la frontera, el baluarte de los anabaptistas. La sociedad secreta estaba presidida por hombres cultos y no desprovistos de importancia. Y entonces se desbarató la sublevación alemana, la cual, precisamente, les había madurado sus mayores éxitos a los pacíficos hermanos suizos. Las clases inferiores se desalentaban, y la honorabilidad gobernante vio reforzados sus arrestos por el ejemplo de la reacción alemana. Hubmaier, el caudillo de Waldshut, abjuró; a quienes no huyeran o se retractaran se los ahogó en el río o se los arrojó en masa a los nuevos torreones contruidos para los herejes, para que allí «fueran muriendo por inanición y se pudrieran».

Mas, justamente por entonces, observa Kautsky, cuando el anabaptismo estaba declinando en Suiza, hubo de comenzar su auge en el desunido y particularizado Imperio, donde ni la revolución ni

la reacción podían realizarse ni extirparse de una vez para siempre. Allí, el hombre humilde de la ciudad rara vez se había mezclado con los campesinos. De este modo, la sangrienta represión de éstos no lo afectó ni debilitó directamente. Es más, llegó a reconocerles a los rústicos, a los cuales se consideraba superior, el derecho a la venganza. Así pues, cuanto menos comprendía el pequeño-burgués lo que estaba ocurriendo de puertas afuera, tanto más influía en él, igualmente oprimido a fin de cuentas, la inquietud de las ciudades suizas, que le era familiar desde el punto de vista de clase. Gran número de anabaptistas suizos se habían refugiado en las ciudades imperiales del sur de Alemania. Con ellos entrarían en estrecha relación antiguos seguidores de Müntzer, capitaneados por el librero francón Hans Hut, en cuya casa fue donde primero se albergó Müntzer durante el destierro y el cual acababa de ser testigo de la calamidad de Frankenhause. Focos principales del nuevo movimiento serían Augsburgo, Nuremberg y Estrasburgo, centros tradicionales del begardismo; mas todavía logró imponerse, en congreso celebrado en Augsburgo, una tendencia pacifista por razones tácticas y a la vez objetivamente moderada, a saber: la de Hans Denck, el «Apolo de los anabaptistas», sobre la de Hut, el caudillo radical. Bien es verdad, sin embargo, que de poco serviría; el que contasen con los turcos, esperando de su victoria el derrumbamiento de la autoridad suprema en el país, estropeaba el pausado ademán y se evidenciaba como camuflaje de la propia debilidad. En toda insurrección hay arma oculta, pero mayor peligro político revestía el enarbolado principio de la rebautización en sí, intocable aun para los moderados. Zwinglio, que ya tuvo inclinaciones anabaptistas en su fase primera, apolítica, se daría cuenta en 1525 de que «se había de oponer resistencia, pues no era cuestión del bautismo, sino de insurrección, conspiración y desafío a la autoridad». Justamente, al considerar al niño libre de pecado todavía, en la medida en que carece de libre albedrío, del consentimiento para pecar, para una congénita potencia de pecado –es decir: al entender que tan sólo el adulto, la persona con capacidad activa de pecar y creer, está en condiciones de bautizarse–, los partidarios del bautismo tardío aspiraban a salvaguardar para los espíritus la libre elección de la confesión religiosa. Pero en la misma medida que la Iglesia protestante se iba degradando progresivamente a la condición de iglesia estatal, llegando incluso a pronunciarse por la inconcebible y muy

heterónoma simplicidad del *cujus regio, ejus religio*¹², los partidarios del bautismo tardío postulaban a la vez la negación de la autoridad estatal, proclamaban –con ciertos ribetes de bakuninismo, por así decir– la libertad de asociación, el carácter internacional de los pobres de espíritu, de los elegidos, por encima de los estados, el nihilismo con respecto a las leyes establecidas y el libre desempeño de la moralidad elegida y comprendida. Este momento político del bautismo es, en sí, ciertamente secundario, y la persecución de los anabaptistas –al menos, por el lado católico– se orientaba con igual o mayor intensidad hacia quienes negaban al bautismo el carácter de sacramento, entendido ello desde un punto de vista meramente religioso. Pero ahí, en el lugar de la fides aliena de los padrinos, donde colocaban los anabaptistas al sujeto responsable, convertían a la signación con el nombre de Cristo, de simple propiedad que era, en dignidad, de máscara inconsciente en signo externo de la alianza de los elegidos. Zwinglio se dio cuenta de ello enseguida, Melachton decía atinadamente a este propósito: «el Diablo quiere atacarnos por un punto flaco», y Lutero recurría a los más complicados subterfugios para impedir que se dedujera el bautismo tardío a partir de su propio concepto de la fe, que en realidad nada tenía de ceremonioso. Tan sólo Müntzer – quien , sin embargo, parece no haber administrado nunca personalmente el bautismo a adultos– recordaría en su «Protestación» con cuántos escrúpulos se había cuidado en tiempos de los Apóstoles que el Enemigo no mezclara trigo con cizaña. Y por ello sólo se admitía como seminarista, tras largo adoctrinamiento, a la persona adulta. «Mas, ¿qué voy a decir, si en todos los libros de la doctrina eclesiástica, desde que se empezaron a escribir, no hay una sola autoridad que manifieste y demuestre cómo sea el bautismo legítimo? Yo pido a los sabios ortodoxos me indiquen en qué parte de las Santas Escrituras se lee que fuera bautizado por Cristo o por sus emisarios un sólo tierno niño, o en qué parte queda demostrado que hayamos de bautizar a nuestros hijos como ahora se hace». Así pues, habíase «convertido en simiesco remedo el ingreso en la Cristiandad». Y esta última, cuyo origen no era otro, se apresuraría ciertamente entonces a ensayar sobre los anabaptistas de la Alemania meridional y de Austria el primer rigor de la Inquisición. Según el relato de un cronista, testigo de ello, eran «estirados y descoyuntados en el potro de tortura; a muchos se los quemaba hasta no quedar de ellos más que polvo y cenizas, a

muchos los abasaron atados a una columna, a otros muchos les desgarraban los miembros con tenazas candentes; algunos fueron encerrados en casas que luego se incendiaban, ardiendo con todo lo que tenían dentro; a otros los colgaron de los árboles, a tantos se los ejecutó con la espada y muchos eran arrojados al agua; a muchos les ponían mordazas en la boca, para que no hablasen, llevándoselos de esta manera a morir». A los que lograron escapar se les daba caza de un territorio a otro, cada uno de los cuales podía depararles una muerte distinta. Del horror y la profunda melancolía de aquellos caminos nos proporciona Gottfried Keller en «Ürsula» – una de las «Novelas cortas de Zurich»– un cuadro de vigoroso realce, por más que, junto a la grandiosa intuición demostrada, tanto el eje narrativo como la iluminación adolezcan de una orientación sorprendentemente falsa. Casi todos los anabaptistas descollantes sucumbieron, en silencio y ardiendo, ante el desbordamiento de una bestialidad apalabrada de antemano; como los mártires de la cristiandad primitiva, dieron lugar a una leyenda de pasión confortadora y pródiga en milagros. Como único bastión de la libertad quedaba Estrasburgo, como nueva Emaús abría sus puertas Moravia, cuya alta nobleza, casi por completo independiente desde la época de las guerras husitas, permitía contra pago de impuestos a los herejes la colonización cerrada y la praxis Christianismi en tierras de su propiedad. Allí fueron, pues, a refugiarse los menguados grupos anabaptistas que habían logrado sobrevivir, conducidos por Hut, quien, por desdicha, regresaría pronto a Augsburgo, donde fue ejecutado. Aunque llegó a hacerse efectiva la prohibición de llevar armas como en otro tiempo, lo cierto es que, sin ningún amago de sometimiento al poder estatal, se hubo de practicar allí la más estricta comunidad de bienes, de nuevo consolidada por Huter, emigrante tirolés, y esta Hermandad Huteriana subsistiría durante casi cien años, hasta la batalla de la Montaña Blanca¹³. Comenius, el sabio y extasiado educador y conductor del alma hacia Dios, sería su último obispo. Tras el derrumbamiento de Bohemia, la Inquisición de los Habsburgo arrasaría aun esta residencia de los anabaptistas, mucho más inofensiva, que había devenido una especie de granja modelo, de catacumba cercada. Muchos de los Hermanos perecerían vagando de aquí a allá: muchos abjuraron y se hicieron católicos, aunque guardando en secreto fidelidad a su antigua doctrina. Algunos marcharon a Hungría; sus descendientes, expulsados de allí, se

trasladarían a Ucrania, donde la comunidad morava estuvo intentando durante largo tiempo y en cierta conexión con sectas rusas, lograr un estilo de vida apostólico, hasta que la institución del servicio militar obligatorio, en el siglo XIX, forzó a estos enemigos declarados de la violencia a emigrar a los Estados Unidos. A orillas del Missouri prosperarían largamente aún sus ranchos fraternales, sus colonias retiradas de este mundo, dispersas, casi piezas de museo, auténticas icarias del socialismo cristiano. También se mantuvieron, por supuesto, la laboriosidad burguesa en sí, la estrechez sectaria, el ascetismo calvinista –a saber: carente de levedad–, del cual ya se había andado cerca antes. De cualquier modo, Simplicius Simplicissimus, el personaje de Grimmelshausen, todavía declaraba respecto de la vida de los anabaptistas húngaros y su manera de renunciar al mundo que le hablan parecido antes ingleses que humanos, al estilo de «la descripción que hicieran Josefo y otros de los esenios de Judea»; «en suma, era ciertamente una tan suave armonía, que parecía orientada tan sólo al incremento honestísimo de la especie humana y del reino de Dios».

Pues bien, habiendo sido víctima de tan feroz y persistente acoso, parecía que el anabaptista iba a estarse tranquilo. Y sin embargo, todavía hubo una última sublevación –menos apacible que las de todos los anabaptistas precedentes– por parte de la parca y recalentada grey de westfalios y frisonos. Es cierto que allí los campesinos se habían mantenido quietos, en parte porque en aquellas comarcas que no vieron alterarse el régimen agrario antiguo, su suerte era mejor, mas en parte también porque los diversos distritos todavía estaban más aislados entre sí que en el sur, donde la densidad de población era superior. Tanto más abigarrada resultaría poco después la lucha en las ciudades, por ejemplo: Osnabrück, Paderborn, el Lübeck de Wullenweber y hasta la lejana y comunizante Riga hanseática, pero ante todo en Münster. Era éste el punto de partida previsto por el Maestro. Sólo en apariencia, pues, había permanecido impassible esta ciudad durante las luchas campesinas, disputadas muy lejos de sus puertas, contra un horizonte enmarcado por el trueno. Antes bien, el relámpago anabaptista no tardó en correrse asimismo hacia las altas torres, incitando simultáneamente a proletarios y pequeño-burgueses a la

revolución y al heterogéneo júbilo del imperio milenario—, anticipación terrenal de la bienaventuranza que precederla a la última tribulación y a la abolición del mundo. Causa franca sorpresa comprobar hasta qué punto la consabida turba de provincianos renuentes podía mostrarse capaz de acciones y metas tan absolutas, allí lo mismo que —con inferior precisión, empero— en las ciudades anabaptistas del sur de Alemania. En Münster, por el contrario, se manifestó, remachado por furia plebeya y fantasía, un absoluto de lo más singular, sobreponiéndose a toda la mezquindad pequeño-burguesa. En pleno paraíso de orates hubo de surgir una certidumbre de inminencia del último adviento. Derrocada estaba la clase patricia, y mientras en derredor laceraba el grillete la pierna del campesino, una ciudad de la región de las Tierras Rojas¹⁴ emprendió la última aventura, armada hasta los dientes y con un radicalismo delirante.

Apenas consumada allí la liberación de signo burgués, afluyó nueva excitación anabaptista. Los pobres tiraban hacia adelante con enorme ímpetu, y los propios burgueses, por obra de sus caudillos, se hallaban en parte bajo vigorosa influencia aventurera. No dejó de surtir efecto además el que ciertos exaltados müntzerianos hubieran hallado mucho tiempo antes, tras la dispersión, un precario refugio en aquella zona, por ejemplo: en la Frisia oriental, antiguo territorio de Sterting. Melchior Rink, el más fervoroso discípulo de Müntzer después de Hut, estaba entre ellos y fue visto por última vez en Münster. Rink, quien, igual que Hut, viviera la jornada de Frankenhäusen, hizo correr la voz de que si Dios le había ayudado a escapar de Frankenhäusen, lo hizo para que pusiera en práctica y llevara a término los designios de Müntzer. Entretanto, el extático peletero Melchior Hofmann, primero simpatizante de los luteranos, pero pronto esforzado paladín de los escritos de Müntzer, había adoptado el talante radical de los exaltados, salvándolo en cierto modo de la extinción y llevándolo de Estrasburgo a Holanda. La aparición de Müntzer precisamente vino a ser para Hofmann la señal de que era llegada la hora de la sexta trompeta; y así, en su «Exégesis de la Revelación secreta de Juan», pinta a Müntzer de manera inequívoca como «aquel vigoroso enseñante de la Palabra, cuyo rostro se asemeja al sol y por encima de cuya cabeza se tiende el arco iris». Fue, pues, en Holanda donde a toda prisa se reunieron los seguidores de Melchior Hofmann, la nueva secta anabaptista de

los melchoritas, que optaron por la espada como única posibilidad de someter al dragón que quiere devorar a la criatura, es decir: la palabra. Jan Mathys, panadero de Haarlem, y Johann Bokelson, imaginativo sastre de Leiden, ávido de felicidad y de belleza, serían los heraldos de esta nueva entidad que recurría a la violencia, de la militante, impicante y verdadera «Iglesia purpúrea de los Elegidos». Hofmann retornó a Estrasburgo, acompañado de voces proféticas que le vaticinaban el cautiverio en aquella ciudad, al cual no tardaría en seguir la resonante victoria. La realidad es que Hofmann no volvió a verse libre, mas ello no le impediría seguir creyendo firmemente –pese a los numerosos planes abortados y pese a que se hubo de aplazar repetidas veces la fecha última– en la aparición del Hijo del Hombre, que tendría lugar sobre Estrasburgo. Poco después de la misteriosa partida de Hofman, cuyas circunstancias nunca se han llegado a aclarar, se difundió, sin embargo, entre los melchoritas holandeses la nueva revelación deparada a uno de los hermanos, a saber: que el Señor había rechazado a Estrasburgo a causa de su incredulidad, eligiendo en su lugar a Münster para que fuese la nueva Jerusalén. Y todavía en 1533 se dirigía Hofmann, como «testigo de Cristo», a los «creyentes que aman la Verdad», a los fundadores de aquella nueva Jerusalén, diciéndoles: «Alzad vuestras cabezas, vuestros corazones y ojos y oídos, pues está en puertas la redención con que Dios ha de contentar a todos los Suyos, una vez que han pasado todas las calamidades, a excepción del séptimo ángel vengador. Cuando éste lleve a término la misión encomendada, habrán tocado a su fin la cólera de Dios y las plagas de Egipto y estará sobradamente preparado el camino para la Cena del Cordero. Falta tan sólo que el séptimo ángel vengador derroque y venza a los primogénitos de Egipto, y entonces se derrumbará el imperio de Babilonia y de Sodoma con todo su esplendor. Será preciso entonces que cada cual haya tenido el cuidado de rellenar su lámpara con el óleo confortador, para que así pueda el fuego de la Ley divina difundir con todo amor su claridad gozosa; porque a medianoche –habrán de acabar y disiparse entonces las tinieblas– vendrá el Esposo y hará entrar a los suyos, mientras que al insensato y al resabiado se les cerrará la puerta, para que no participen del reino de Dios». Precisamente éste debía iniciarse tomando como centro a Münster, hacia donde en adelante acudirían en masa –reforzando al proletariado local y, bien desplazando, bien radicalizando al partido corporativista de los burgueses–

soliviantados elementos anabaptistas procedentes de Holanda y pronto también de otras regiones del Imperio. A comienzos del año 1534 acudían asimismo Jan Mathys, en calidad de diadoco de Hofmann, y Johann von Leiden, ambos procedentes de Amsterdam, a la designada y ensalzada ciudad de Münster, donde habían de celebrarse los esponsales del Cordero. De cuanto en adelante ocurrió allí sin duda son en cierto modo antecedentes parapsíquicos las convulsiones penitenciales, peregrinaciones, flagelaciones y cruzadas infantiles de finales de la Edad Media, los abundantes espasmos, la glosolalia y el sonambulismo de cultos cristianos nocturnos. Casi medio milenio antes había existido además, en el curso inferior del Rin precisamente, una secta cuyo fundador, Tanchelm, aunque preconizaba la urgente necesidad de un estilo de vida puro, no por ello dejaba de incurrir en exóticas arbitrariedades, como desposarse públicamente con la Virgen María o hacerse erigir su propia iglesia, él mismo convertido en imagen material de Cristo, vestido de oro y recargado de joyas y preludiando con alguno de sus rasgos externos la vida de rey jerosolimitano que después llevaría Johann von Leiden. Mas, todo ello fue fenómeno aislado, episodio sectario; para llegar a comprender, en cambio, los dolores de parto que ahora estremecían a toda una ciudad, consecuencia de una fe en la redención cercana, la mirada serena ha de remontarse por toda la historia de Occidente hasta Montano, el singular derviche cristiano¹⁵, hasta el similar momento de éxtasis social milenarista que tan aparatosamente se produce en el siglo II de nuestra Era, cuando los discípulos de Montano –el presunto Paráclito– se reúnen en la ciudad frigia de Pepuza, junto al desierto, para sustraerse a la corrupción de una iglesia con la proa puesta hacia lo terrenal. Había en ello un sopor emparentado, un adormecerse y despertar mitad en el espasmo nervioso, mitad en la intuición de Cristo, y aun así reinaba la más sabia ordenación entre todos aquellos disparatados, caóticos y piadosos objetos de delirio. En Münster volvían a exacerbarse tales fenómenos coribánticos, las mismas consunciones en la voluptuosidad, idénticas diluciones en la gracia, especulándose a las veces con un demonismo ambiguo; pero al propio tiempo abundaban los cortejos, las peregrinaciones que se encontraban a mitad de camino, confundiendo entre sí: descenso de Dionisos a la llanura, ascensión de Moisés el Purificador o de Cristo, Centro de toda Luz, a las montañas de la Ley y de la Plenitud. Y para colmo,

operaba justamente el más cuerdo y racional fervor guerrero por debajo de aquel éxtasis que constituía la mística cotidiana de la ciudad-imperio, concebida en el estilo teomonárquico de los antiguos reyes de Israel, radiante por obra de la igualdad en el júbilo, del boato y del servicio al templo salomónico. Todo ello, mezclado con las coincidencias voluptuosas propias del Imperio milenario, con harén y vida comunitaria a la vez. Sin embargo, Münster se arruinó y de manera espantosa y terrible; la ciudad se fue muriendo de hambre, igual que la auténtica Jerusalén sitiada por Tito. Al fin, aprovechándose de la débil defensa de un punto determinado, el enemigo logró entrar en ella «por especial merced de Dios, que no por la destreza de la gente armada». Mujeres y hombres fueron inmolados sin discriminación ninguna, y se entonó un tedéum, como en la Roma del año 1000, porque, con todo, Cristo no se había aparecido en la nube. Los guías hacia aquel reino onírico, empezando por Johann von Leiden, fueron tratados con tenazas incandescentes, colgándose sus cadáveres dentro de jaulas de hierro en la torre de la iglesia de San Lamberto, a modo de trofeo de Babilonia, de la victoria señorial que por fin quedaba consolidada en toda Alemania. Igual que antes en Suabia, Franconia y Turingia, en la Alemania del noroeste, no menos particularizada que aquéllas, el triunfo terrenal de los príncipes resultó perfecto; precisamente con la derrota de Münster, con su quijotesco rey de Jerusalén, amén del fervor religioso y la ostentación, quedaría cerrado en adelante el anillo despótico. La interioridad no había logrado hacerse exterioridad; la *restitutio omnium*¹⁶ se reveló como solitaria quijotada bajo un cielo sordo o, al menos, como idea incapaz aún de hacer frente a Satanás. Y no sólo el fingido anabaptismo de los menonitas hubo de echarse luego atrás, horrorizado, sino que hasta el mismo Johann Comenius se apartó terminantemente del rey de Jerusalén en su escrito «Laberinto del mundo y paraíso del corazón». El peregrino abandona ahí el luminoso régimen de Salomón, que se frustró, para buscar la pura interioridad únicamente ya en el *contemptus mundi*, en el amor Christi, en el *paradisus animae intelligentis*¹⁷, la salvación que no espera hallar en el mundo. Por otro lado, también es cierto que la fe en la secreta realza de aquel Juan aún perduraría largamente; fenómenos y esperanzas análogos, de nuevo mezclados con sonambulismo, vuelven a darse en 1700, más de dos siglos y medio después, con motivo de la revuelta de los camisards, en el boscoso

valle de los Cevenas. Y median poco más de dos generaciones humanas entre este movimiento y la Revolución Francesa, cuya chispa difícilmente prendería en las florestas y en las provincias, iletradas y asincrónicas, de Francia, tan sólo por obra de Diderot o aun de Rousseau, sino que más bien lo haría en virtud del perseverante espíritu milenarista. Mas, cuánto hubo de costarles al campesino y al burgués alemán levantar cabeza después del fracaso de su más grande, de su única sublevación. El servilismo del pueblo y la brutalidad de la clase señorial serían durante largos siglos, tanto en lo político como en lo económico, su destino, determinado por el agotamiento revolucionario y, a la vez, por el desengaño de la revolución; habían caído en el olvido todas las saturnales de la Epifanía. La libertad se tornó invisible, intentó restañar sus heridas refugiándose en actitudes evasivas, particularizantes, exentas de ejemplaridad y subrepticias, en un interés por lo efectivo, en la soledad del alma o incluso en el diverso dualismo de los consuelos proporcionados por la trascendencia católica, a fin de que siempre se hallen lo absoluto solamente en el ánimo y el cielo solamente en el más allá.

Así pues, desapareció la orientación belicosa, ocultándose, sombría y humillada. La pacifista, en cambio, la de la expectativa milenarista, todavía se mantendría algún tiempo, bajo la dirección de David Joris, pero finalmente, el movimiento anabaptista capitulaba tanto en el aspecto táctico como en el doctrinal en virtud de la «renovación» llevada a cabo por Menno Simons. Predicaba éste la conformidad con el orden establecido, y seguro que más de un personaje risueñamente bondadoso se atenía a esta norma – Cándido, el héroe de Voltaire, llegaba incluso a considerar al anabaptista propietario de unas manufacturas textiles como única luz en el peor de los mundos–, mas, con la progresiva incorporación de elementos calvinistas fusionados, acabó por prevalecer el espíritu pequeño-burgués de los menonitas. La revolución cristiana hizo unas menguadas paces con el mundo, como en otro tiempo y a mayor escala hiciera el cristianismo primitivo, repitiéndose sorprendentemente con tal motivo las diversas modalidades del compromiso protestante. Sin embargo, no todos los soñadores naufragaron de tan conveniente manera. Una nueva mudanza se haría sentir muchos decenios más adelante en la gran ínsula, el país más avanzado en el aspecto económico. Campesinos, obreros y

burgueses radicales, en la Inglaterra de 1648, desbordaron con espíritu anabaptista el primer acto de una revolución puesta en marcha por calvinistas. Surgieron los igualitaristas –el movimiento de los levellers, conducido por John Lilburne–, protestando violentamente contra Cromwell dentro del ejército. Aunque Lilburne logró apaciguar al fin a sus cuasi anabaptistas, manteniéndose él mismo en la línea puritana, lo cierto es que, para la voluntad revolucionaria, quedaba abierta en todas las direcciones la relación con el ideal de la secta anabaptista justamente en ello, justamente en la profesión de fe calvinista, a diferencia de la luterana. Para los «niveladores», por otra parte, no se trataba de servir al honor de Dios simplemente a través del trabajo, de las reformas, de la intercesión de la burguesía y de los magistrats inférieurs, a través de una integración tan sólo utilitaria en la sociedad burguesa; su programa, por el contrario, vino a recusar al final, de manera bien poco calvinista, cualquier codificado compromiso con las ordenaciones del pecado. Estos «niveladores» aún no llegaban a proclamar la igualdad de bienes de fortuna, pero sí la plena democracia política y, en lugar del reconocimiento del derecho natural relativo, la vuelta a una legalidad cristiana concebida en términos radicales, la cual, por supuesto, no apremiaba hacia el comunismo primitivo ni hacia el radicalismo milenarista de la imitación de Cristo. El anabaptismo, más vital, sustentado por un proletariado agrario y en parte también ya por el industrial y en combinación con una propaganda lolárdica que nunca se vería interrumpida por completo, sólo logró abrirse paso, por tanto, a través de la secta de los diggers –fracción «auténtica» del movimiento nivelador– bajo Wistanley, pero, sobre todo, a través de la secta de los milenarios o quintomonarquistas, guiados por Harrison, buscadores y profesantes del quinto y último Imperio universal, o realización perfecta del gobierno de Cristo, conforme ello a las profecías de Daniel y de Müntzer. Si el «nivelador» Lilburne –por más que Bernstein lo haga aparecer en su convincente análisis como meritísimo precursor de Marat en muchos aspectos– se adaptaba todavía, ligado en su etapa final al grupo de interioridad relativa que componían los cuáqueros, Harrison, en cambio, una vez ahogado en sangre su levantamiento, murió en la firme convicción de que muy pronto habría de volver, a la diestra de Cristo, para erigir el Imperio. Sin embargo, con esta muerte y esta promesa, en Inglaterra, y terminológicamente en Europa

también, quedaría borrado el anabaptismo revolucionario del plano de lo eficiente, del de las realidades externas de la historia. Y ya sólo en Francia, con los camisards, volvería a darse –como se dijo– una última concentración de anabaptistas contra el poder estatal dominante y consolidado, contra la iglesia secularizada y sus pretensiones sobre las almas. Pues aunque aquellos campesinos levantaron la voz como hugonotes, lo cierto es que la sublevación de los Cevenas cundió sobre territorio antaño anabaptista, como se lee en la novela corta que Tieck escribió a este propósito, fragmento realmente grandioso por otra parte. La lucha contra todos los señores de la tierra, la gravedad milenarista ante la muerte y el someterse a la dirección de profetas visionarios dieron a los camisards una impronta anabaptista, proporcionándoles un fondo de Imperio milenario en el mismo siglo de la Revolución Francesa. Pero aun en este marco triunfaría en adelante el hombre sin relieve, adaptable a los sistemas estatales y jurídicos establecidos, de un calor y una luz no más que tibios. En lo sucesivo se iba a tener en cuenta a la índole dada del homo economicus, que no al ser humano auténtico, en cuanto homo spiritualis, ni a la luz interior que de modo irremisible aspira al orden paradisiaco. Ciertamente es que la Ilustración –por notorio que fuese su allanamiento pagano– ya no se hundió tanto en la tosquedad, en ese individualismo de la criatura, como la paz total de Maquiavelo y aun las medias de Calvino o Lutero con el estado de pecado. Es más, el derecho natural clásico de la Ilustración y Rousseau y el apriorismo de Kant están a una altura incomparablemente superior a la del derecho natural relativo del estado de pecado y de la tregua de éste con la realidad social dada, según lo concibieron Calvino y Lutero. Pues justamente un legado anabaptista de otro tiempo y la primitiva idea del derecho natural absoluto siguen operando en el lema «libertad, igualdad, fraternidad» del asombroso siglo XVIII, en el casi repentino ascenso de la temperatura moral que por entonces se produce, en la Revolución Francesa en cuanto acontecimiento cristiano por excelencia y aun en el onírismo societario de Franz Baader y Friedrich Krause, católico el primero y francmasón el segundo. Y si bien Marx entendió con toda razón que el impulso hacia la nueva vida se había de localizar categóricamente en el homo economicus, en el dominio de los puntos de interés económico, con el fin de que el orden paradisiaco transmundo del socialismo racional, milenarista en el fondo –orden concebido hasta

entonces en términos excesivamente arcádicos–, fuera conquistado tras un duro esfuerzo y empleando todos los saberes del mundo en la lucha con éste, es indudable, sin embargo, que no se pone en juego la vida tan sólo por un plan estatal de producción perfectamente organizado. Y justamente en la realización bolchevique del marxismo retorna de modo inconfundible el fenotipo del anabaptismo radical, con ribetes taboritas, comunistas y joaquinianos y librando la eterna batalla de Dios; trayendo consigo, por último, el mito todavía encubierto, secreto, de la finalidad, de la cual, sin embargo, es constantemente preludio y correctivo el milenarismo.

12. Müntzer como figura presente

Raro es que alguien esté claro aun para sí mismo. Inasequibles a nuestras propias miradas, estamos ocupando todavía un punto en la sombra. Y puede que ello sea menos cierto en el caso del hombre insignificante que en el del hombre trascendente y significativo, es decir: la persona. Pues si bien ésta se hace sentir de modo más perentorio, al mismo tiempo está escondida a mayor profundidad, más cerca del misterio constituido por la verdadera esencia del hombre; y así ocurre que el retrato del consciente de su responsabilidad se dificulta desde más adentro que el del insignificante, aunque por razones distintas, sin duda alguna. Por otro lado, es innegable que el hombre importante, retirándose del plano de la apariencia, resuena a la vez como bocina, antena y mandatario. Por oscuro que se torne, no deja de haber en él entusiasmo. También Müntzer es entusiasta, y en consecuencia, no es ya lo caracterológico, sino la repercusión ulterior, lo universalmente implicativo, la materia legendaria, la aureola que brilla por encima de su cabeza lo que se dispara hacia el Müntzer mandatario para componer una imagen medianamente plausible.

En cuanto a lo externo, no es que destacase entre los demás. Se suele describir a Müntzer como de estatura reducida, cabello negro,

tez oscura y mirada fogosa. El rostro, ancho y huesudo, que acaso se adornase posteriormente con una barba, parece de origen eslavo.

A menudo, y con objeto de disuadir a posibles simpatizantes, se lo ha descrito como semejante a un gran bandido. Pero son muchos los héroes populares de orientación revolucionaria a quienes recuerdan con rasgos de bandido incluso aquellos que los miran con buenos ojos. Hecker y algún otro caudillo del movimiento de 1848 parecen –someramente, al menos– haber tenido afición aun a la imitación deliberada del cabecilla de partida, en cuanto vengador primitivo y repartidor de tesoros entre los pobres.

Seidemann, ciertamente, contemplando una miniatura en color conservada que representa a Müntzer en Dresde, afirma que los ojos tienen un brillo exaltado, que el rostro es de color sano y que los rasgos no resultan, en sí, desagradables. Muy otra, sin embargo, es la opinión de un director de escuela, igualmente citado por el susodicho autor, en relación con un viejo retrato al óleo que representa a Müntzer y que en 1803 se hallaba todavía en la oficina del palacio de Heldrungen: «Sobre un rostro acusadamente escítico se asientan rasgos de la más fanática barbarie». No sólo en la imagen, sino incluso en la descripción, parece seguir surtiendo efecto la frase de Melanchton: «Moncerus plus quam Scythicam crudelitatem prae se fert» [M. denota una crueldad peor que la de los escitas].

Es llegado el momento de precisar el significado inmediato que puedan tener estos y otros rasgos característicos de Müntzer, como arrancados de una requisitoria. Müntzer era pobre, siguió pobre toda su vida y como tal murió, no guardando jamás nada para sí mismo, por poco que ello fuera. Si no tenía codicia de bienes materiales, tampoco se mostró jamás cruel, pese a las muchas provocativas palabras de legítima defensa contra un enemigo despiadado y trapacero. Una sola sentencia de muerte pronunció, «en nombre de la comunidad» y por razones que para él serían de una necesidad ineludible; a pesar de la presencia del violento Pfeiffer, en Mühlhausen no corrió la sangre hasta que entraron los príncipes. Sobre la sensualidad de Müntzer se hicieron correr los más necios bulos; Melanchton –o quien tras este nombre se ocultara, sin que el auténtico Melanchton se distanciase de ello–

refiere así, entre otras varias infamias, que cada vez que iba a pronunciar un sermón en algún lugar, Müntzer poseía a la más hermosa de sus oyentes. Sin duda ejercieron las mujeres cierta influencia en él; la proximidad de ellas lo enternecía, y también puede ser que su vanidad no supiera resistirse a la seducción femenina, cuyas perspectivas de éxito son tan evidentes. Pero justamente en este terreno, desligado de toda criatura como estaba, observó un ascetismo de rigor monacal. El matrimonio sólo le importaba con vistas a la procreación, por la cual no hubo de mostrar, sin embargo, entusiasmo ninguno, como pudo comprobarse al nacer su primer hijo. En suma, ni una sensualidad sudanesa ni cualquiera de los numerosos accesorios burgueses de ella parecen haber estorbado a este varón con talla de profeta. Los mismos gozos del hogar le resultaban odiosos y causaban recelo, como todo embeleco que se interpusiera en la senda de Cristo: «Pues bien, si queréis alcanzar la bienaventuranza, habréis de desterrar para ello la idolatría de vuestras casas y vuestros arcones; arrancaréis ante todo los bellos arreos de estaño de vuestras paredes y las joyas, los objetos de plata y el dinero contante y sonante de vuestras arcas, pues mientras tengáis apego a todo ello, no morará en vosotros el Espíritu de Dios». Entretanto se ha refutado igualmente, y ello en virtud de un mejor conocimiento de causa, la parcial versión de los hechos –hasta hace poco tiempo inextirpable– que nos presentaba a Müntzer como cobarde. Es falso que se escondiera; antes bien, espetó públicamente a los príncipes los más amenazadores parlamentos. Si algunos aspectos de su actividad fueron furtivos, ello se debió globalmente a los propios imperativos de la conspiración, pues Müntzer, a diferencia de Lutero, era hombre leal y siempre idéntico a sí mismo. Los relatos sobre su desfallecimiento final son mendaces en su mayor parte –como en cualquier momento se puede demostrar–, mientras que el resto presenta mil contradicciones flagrantes. No menos claros están los móviles de todas estas calumnias, resumidos con gran acierto en las siguientes palabras de Kautsky: «Por mucho tiempo que haya pasado desde que Müntzer dio la vida por su causa, ésta sigue alentando e infunde miedo, acaso más que en los propios tiempos de Müntzer. Las calumnias que todavía hoy difunden de común acuerdo la clerigalla y los sesudos catedráticos a propósito del gran antagonista de la Reforma principesca y burguesa carecerían de utilidad si únicamente pretendieran asestar un golpe a quien está

muerto, y no, como es el caso, a la realidad viviente del movimiento comunista».

Sin embargo, Müntzer era vanidoso –qué duda cabe– y, lo que es peor, fanfarrón; evidentemente no sabía administrar con tiento sus amenazadoras palabras. Tanto su primera como su última cartas al conde de Mansfeld presentan ciertos rasgos de inmadurez, se desbocan e incurren en el error de dispersión de energías y desplazamiento del peso, no pareciendo provenir del firme ímpetu vital de un varón adulto. Por supuesto que ello es caso aislado, pues rara vez suena tan huera su conciencia de poderío. Ello no obstante, seguimos preguntándonos hasta qué punto era efectivamente Müntzer lo que pretendía ser, por lo pronto en el aspecto político, en cuanto caudillo y hombre relevante, que sabe compaginar objetivos inmediatos con metas más ambiciosas. A este respecto, conviene tener en cuenta además el afán que animaba a los campesinos al principio, en el momento de levantarse. En todas sus manifestaciones no figura ni un solo pasaje en que se haya hecho uso de las Escrituras para lo que no sea subsanar los males más inmediatamente acuciantes. Si más adelante hubo algún portavoz que sacó a colación temas que rebasaran estos límites, caso, por ejemplo, de Wendelin Hipler en Heibronn–, lo cierto es que en ello no se divisa ciertamente menos, pero tampoco más, que una vaga intuición anticipada de la actual sociedad burguesa. Ni lo uno ni lo otro –es decir: ni los deseos de los campesinos ni las aspiraciones progresistas de los burgueses ni, menos aún, las fantasías caballerescas de Hutten– eran realizables en la práctica por aquel entonces. Es más, Lasalle señala en algunos momentos no sin razón que el movimiento de los campesinos tampoco le parecía revolucionario más que a él mismo y que en el fondo tan sólo había en él una póstuma añoranza de la situación parcelaria extinguida. Los campesinos exigían el reparto de tierras; sin embargo, tan sólo los terratenientes libres y autónomos estarían representados en las dietas imperiales. Lo que se perseguía era un Imperio claramente erigido sobre los pequeños campesinos, sin nobleza ni príncipes. Con tanto mayor razón cabe tachar de reaccionaria –tesis nada difícil de demostrar– a la sublevación de la nobleza capitaneada por Sickingen, y de igual modo a la que dirigió Hutten, quien hacía alarde de un radicalismo extraordinario, siempre que no se tratase del asunto de la servidumbre de la gleba. Hutten deseaba instaurar

una democracia nobiliaria con su monarca en la cumbre. Mas a este respecto observa Engels, en su escrito sobre la Guerra de los Campesinos, lo siguiente: «La democracia nobiliaria cimentada sobre la servidumbre de la gleba, como se dio en Polonia y, con ligeras variantes, también en los reinos conquistados por los germanos durante sus primeros siglos de existencia, es uno de los sistemas sociales más toscos que existen; su evolución progresa de modo completamente normal hacia la jerarquía feudal perfeccionada, la cual constituye ya una fase muy superior». Lasalle, sin embargo, entendía que el fracaso del movimiento campesino era debido ante todo a que se aferrase al principio fundamental del período histórico que entonces se extinguía: «Así pues, tanto frente a la sublevación de los campesinos como frente a la de los nobles, el principado territorial, que por entonces pretendía encumbrarse, creyéndose sustentado por la idea de una soberanía estatal independiente de la propiedad del suelo y considerándose a sí mismo representante de una idea estatal desligada de las circunstancias determinantes de la propiedad privada, era de cualquier modo elemento relativamente justificado y revolucionario; y de ello precisamente le vino la energía necesaria para su victorioso desarrollo, para reprimir los movimientos campesino y nobiliario». Según Lasalle, pues, habían expirado ambas cosas, tanto la democracia campesina como la de los nobles, y habíase evidenciado como vaga, sentimental, romántica y reaccionaria la voluntad animadora de una y otra. Ciertamente es que Müntzer predicaba unas metas aparentemente más remotas e irreales todavía. Exhortaba a los campesinos a crear fondo común; hacía desvanecerse los breves ensueños de la democracia y el cesarismo, y aun el nacionalismo le era ajeno. En su concepción, el lugar del místico emperador popular lo llenaban con toda evidencia Jesucristo, una mística república universal, la teocracia y algo todavía más profundo. Postulaba una total comunidad de bienes, una conducta al modo del cristianismo primitivo, la supresión de todas y cada una de las autoridades y la reducción de la ley a términos de moralidad y formación en Cristo. Pero tales cosas las postulaba dentro de la más extraña tensión; por una parte, apoyado conscientemente en el proletariado minero y, por la otra, recurriendo de manera no menos consciente a la espontaneidad del perfecto cristiano, la cual se sustrae a cualquier inexorabilidad de la dialéctica económica. La máxima eficacia en los planos de lo real y

de lo suprarreal quedaban unidas así mediante un amplísimo arco y colocadas en la cúspide de la revolución. Sin duda, las relaciones de producción de entonces determinaban la propiedad privada, a saber: una propiedad privada, que en contraste con las aspiraciones parcelistas de los campesinos, tenía un carácter productivo expansionista en el aspecto agrario y, más aún, en el industrial, lo que supone desigualdad económica. No cabe duda tampoco que determinaron, que facilitaron el auge de una centralización provincial, la ascensión de los príncipes territoriales en cuanto mayores terratenientes y, finalmente, en cuanto dueños del propio estado y representantes de la omnipotente «idea estatal».

Lasalle, en su condición de panlogista histórico y partidario – aunque no del todo incondicional – de la idea hegeliana del Estado, absoluta y en último término «socialista», aprueba este proceso, entendiéndolo como un sino ineluctable, que se desenvuelve por sí mismo, y a la vez como fatalidad constitutivamente preñada de valores, conducente hacia ellos y gobernada por ellos. Pero es totalmente seguro que una terminantísima repulsa de la propiedad habría permitido escapar del inexorable proceso económico que en todo tiempo se dio, si bien en medida inferior a la de la hipóstasis de Lasalle y Hegel. Si al bolchevismo, por ejemplo, le es posible crear las condiciones industriales para el marxismo, no dadas aún, tan sólo a partir de la voluntad de este ideal del comunismo, más próximo que ningún otro a la condición humana, tampoco puede considerarse quijotería que Müntzer pasase decididamente por alto la economía, la historia, la problemática fase de transición hacia el comunismo, convocando de manera no menos resuelta al elemento triario, tanto obrero como milenarista, de la revolución. Así pues, el que un pueblo falto de imaginación obedeciera a esta llamada de manera excesivamente dispersa y el que la clase principesca lograra de todos modos un triunfo meramente temporal, de acuerdo con las leyes de la economía, poco o nada dice en contra del significado de Müntzer, en contra de la cuota de precisión, implicación y concreción – predominante tanto en el aspecto táctico como en el teórico – de su monomanía y su idealismo, de su confianza en sí propio, en la agobiante madurez de su momento y en la avasalladora evidencia de la idea. Para dejar contestada de una vez la pregunta sobre su categoría política y sobre la realidad o irre realidad de su sentido político para las metas próximas y remotas,

diremos que ni siquiera en su fracaso se nos aparece Thomas Müntzer como figura patética, puntual o ridícula, sino plenamente representativa, canónica y trágica. Al derrotarlo, se interceptaba una vez más la vía universal hacia una idea auténticamente sustentada, correctamente aplicada y adecuadamente concebida.

No silenciaremos, sin embargo, que a este respecto son muy encontrados los juicios, sobre todo los de aquellos que miran al predicador con simpatía. Engels, por ejemplo, le reprocha a Müntzer que asumiera la dirección del movimiento en un momento en el que aquél no estaba maduro aún para dar entrada a objetivos proletarios. Por otra parte, el historiador burgués Zimmermann, aunque atribuye a Müntzer la puesta en marcha de todo, incluyendo hasta la revuelta de la alta Alemania, viene a opinar algo similar a lo de Engels, pero sin la misma conciencia de clase: «Müntzer habría sido un gran hombre si, además de su fantasía y su polifacético receptividad, hubiera poseído las cualidades necesarias para llevar a cabo lo que pretendía; si la medida de su talento para asir con sentido práctico las cosas según éstas se le ofrecían y para obrar con energía hubiera sido proporcional a los altos vuelos de su excentricidad poética y a su habilidad para agitar y emocionar a las capas inferiores del pueblo». El mismo Zimmermann ponía el mayor énfasis al señalar «lo mucho que a Müntzer le faltaba para ser un Cromwell, quien, al igual que aquél, jamás había sido soldado y, sin embargo, vio brotar en sí el genio militar de la noche a la mañana; quien no sólo estaba dotado del entusiasmo interior, sino también de un puño de hierro y de un sentido especial para las exigencias de la realidad, mientras que el ojo de Müntzer, que nunca tuvo la facultad de captar lo real, se nublaba y perdía el tino en los momentos de peligro». Kautsky, por el contrario, a pesar de que aplica criterios económicos y enjuicia desde un plano político meramente práctico, dando muy poca importancia a las ideas, de las cuales pretende no haber hallado en Müntzer ni «una sola que sea nueva» (probablemente porque a este ilustrado varón tampoco le dicen nada nuevo las viejas ideas místicas); Kautsky, como decíamos, llega con respecto a Müntzer a un juicio de valor, diametralmente opuesto tanto a Engels como a Zimmermann, que es el siguiente: «Ni su ímpetu ni su energía se han visto superados. Al mismo tiempo, no era iluso ni tampoco sectario de pocas luces. Sabía perfectamente cuál equilibrio de fuerzas reinaba en el estado

–y en la sociedad– , y pese a todo su místico entusiasmo, tenía muy en cuenta tales circunstancias. No era por su sentido filosófico ni por su talento organizador por lo que Müntzer descollaba sobre sus compañeros comunistas, sino por su energía revolucionaria y, ante todo, por su perspicacia de estadista». Ello constituye, en efecto una benéfica corrección de las parciales visiones de Engels y Zimmermann; no sin fundamento insistieron los príncipes en que se les entregara a Müntzer. No carecía de peligro que en la idea müntzeriana de revolución estuviesen el proletariado y el milenarismo asociados, constituidos en caríatides correspondientes del imperio comunista. Sin Müntzer, a la insurrección le habría faltado su más punzante aguijón y tampoco habría sido una tan perdurable seducción de los espíritus. «No se puede negar –dice Ranke– que la posición ocupada por Thomas Müntzer fue de gran importancia.» Y del mismo modo, este historiador puramente político, que considera ciertamente la política a través de las ideas, pero circunscribiendo antes estas ideas a una política concreta, opina: «Las inspiraciones müntzerianas, los experimentos socialistas de los anabaptistas y las teorías de Paracelso se corresponden entre si de manera excelente; conjugados, habrían cambiado el mundo». Cabe, pues, que Müntzer se engañase con respecto a sus propias fuerzas; además se advierten de modo inconfundible en la secuela de la fanfarronería y la imitación algunos rasgos quijotescos, cual si el predicador pudiera recompensar a los suyos en moneda del propio reino de Dios. Tal es el caso en su tortuosa identificación con Gedeón, en el éxtasis reflexivo de sentirse un nuevo Daniel, un nuevo Elías, un nuevo Moisés que conduce a su pueblo hacia Canaán, confiando en un poder celestial no conferido, que no encontraba constitutivamente dado. Prescindiendo de ello, no hay duda que es un héroe trágico, severo y dotado de una energía mesiánica entrecortada; exigía cosas extraordinarias, pero nunca ilusorias, y si se estrelló contra lo satánico, no es lícito afirmar que Müntzer, cual tipo quijotesco al que solamente se viera en un aspecto negativo, quedara agotado en este carácter quimérico.

Muy otro cariz presenta, desde luego, el problema de hasta qué punto podía Müntzer aparecer en este terreno como novedad y primicia intelectual. No resulta fácil discernir qué pudo serle regalado en este aspecto precisamente por el pueblo alemán en cuanto tal, habida cuenta de que éste quizá fuese por entonces más

dueño de sí mismo que en fechas posteriores. Pues ocurre que los territorios específicamente alemanes del Oeste y del Sur volvieron a ser papistas, y ello de manera formal, sin ningún misticismo, no tardando en ser poco apreciadas allí las personas de gran riqueza interior. Aun las regiones de Westfalia y los Países Bajos supieron encallar engañosamente en la arena; en los países anglosajones se perdió por entero la ilusión anabaptista auténtica, mientras que la raza híbrida de allende el Elba había sufrido el más cruel desengaño. Sólo las tribus suabias parecen haber guardado fidelidad a las cualidades «sensiblemente» alemanas, a saber: la pertinacia y el carácter hogareño, formando entrambas una unidad. Pero también es frecuente que estas dos cualidades se amortigüen entre sí por obra de una insufrible sensatez, de manera que la música alemana y la arrolladora variedad formal del corazón de Jean Paul se nos vienen a acreditar propiamente como surgidas entre turingios y sajones. Así pues, es de suponer que la ayuda proveniente de la idiosincrasia nacional en cuanto tal careciera ya entonces de efectos terminantes. En el anabaptismo «germánico» operan inconfundiblemente muchos rasgos eslavos y una hondura silesia, propia de la cofradía de Herrnhut, y resulta difícil discernir si con el tal anabaptismo –caso de no haber abortado su intento «los instruidos y propietarios»–, aún más, si con la victoria de Müntzer habría llegado por fin el espíritu de la masa campesina alemana a decir su palabra de modo inconfundible. Aun así, y más allá de este probable carácter señero, si los escritos de Müntzer se distinguen de todos los demás por su inmenso vigor y por la total peculiaridad de su invocación, de su relieve y su severísimo énfasis en el aspecto intelectual no son nuevos ni únicos, sino que en gran medida están colmados, aunque no precisamente de claros influjos del genio alemán, al menos del reflejo de la luz espiritual general del momento. Hemos visto no sólo que las tétricas brasas del flagelantismo perseveraron en el Harz y en Turingia más vigorosamente que en cualquier otra parte, siendo en esta esfera donde durante largo tiempo se estuvo nutriendo Müntzer; también quedaban patentes ya las conexiones con la amplitud de criterio y la tolerancia conciliatoria humanísticas, con las profecías del Abad Joaquín sobre el Tercer Imperio y sobre el Mesías septentrionalis, con Tauler–cuyos Sermones es sabido que se encontraron entre los papeles dejados por Müntzer– y, por último, con la plotinizante doctrina de las centellas y el bíblico misticismo del Reino de Dios

eckartianos. De manera general, puede decirse que Müntzer y el movimiento anabaptista constituyen ciertamente la izquierda desde un punto de vista político, es decir: el nuevo principio de la Reforma, radical y enemigo de todo compromiso, y ello por su imperioso afán de liberación exterior y libertad, por su acentuación de la absoluta responsabilidad personal en lo moral y religioso y por su principio de espiritualidad extático, superior a formas y textos. Sin embargo, ya el propio Sebastian Franck hizo notar en su crónica de las herejías el parentesco –totalmente extraño al protestantismo– entre movimiento anabaptista y monacato o, mejor dicho: con el antimundo del misticismo laico. Pues siempre que el luterano renuncia, se orienta ciertamente hacia las cosas útiles, aunque sean viles, y las sendas de la vida espiritual, del quehacer y meditar santos son negados por él tan sólo a causa de su posible ubicación. En cambio, aun entre los anabaptistas más laboriosos y que mejor cumplían su deber se daba, de cualquier modo, la meritoria obra de caridad en sí, y el ideal monástico y sabático del retraimiento conservó su superioridad, decisiva a este respecto, y más aún el ideal franciscano de la imitación de la pobreza de Jesús, del definitivo regreso desde la maldición del trabajo hacia el paraíso. A su vez, es indudable que con Müntzer y los anabaptistas se ve destruida toda forma obstructora o independizada: la polis de la organización eclesiástica no menos que la acumulación heterónoma de los sacramentos; pero a ello justamente se debe que los elegidos, los santos, en fin, los círculos especiales donde alienta un espíritu cristiano más elevado, que sirve de antorcha para los demás dentro de la orden o secta, asciendan tanto más seguros hasta el éxtasis del mundo sobrenatural que tan decididamente han negado siempre los luteranos. Y como en el caso de los místicos católicos, el mundo sacramental se degrada para aquéllos a la condición de medio del que se usa libremente y que acaba siendo innecesario, por la senda de la aventura religiosa, al a un tiempo luciferino y paracético experimento con Dios. Así pues, todavía los irvinguistas¹⁸ o adventistas del siglo XIX –que en algunos puntos, como son la doctrina de los elegidos, el milenarismo y la preparación de los «signados» con vistas a la parusía, tienen cierto parentesco con los anabaptistas– quedan cerca de la Iglesia católica asimismo, encontrándose al menos sus fieles en ambos campos de la cristiandad. Pues bien, si tampoco es sostenible la opinión de Ritschl de que en el luteranismo auténtico no existe mística ninguna

y que el misticismo protestante es puro diletantismo –con carácter de originalidad se da ya en Lutero, sin tener que esperar a que lleguen los pietistas, un ascetismo intramundano, pero ante todo el elogio avergonzado del quietismo que se resigna a la voluntad de Dios–, no hay duda que entre los protestantes, el dolor católico y la bienaventuranza católica aparecen extrañamente inhibidos y trastocados, mientras que, en comparación con el movimiento de la Reforma, los milenaristas conservan, teológicamente hablando, mayor cantidad de rasgos medievales, lo cual se puede resumir como radical intento de renovación del catolicismo partiendo del espíritu de la vida franciscano y del misticismo eckartiano, dominico.

Así pues, aunque Müntzer fue el primero que impuso el empleo del alemán en el canto religioso, parece ser que con ello no hizo sino configurar más ampliamente algo que ya alentaba desde mucho tiempo atrás. Pero tampoco se olvide que en la historia acaecen cosas que no pueden ser nuevas del todo y cuyo valor consiste precisamente en no ser nuevas o actuar como tales. Hasta qué punto se transmitiera con efectos vivificadores de lo uno a lo otro este constante propósito es cuestión secundaria con respecto a la posibilidad de que tal propósito fuese considerado en sí y por encima de sí, fuese sacado adelante e identificado consigo mismo por el sujeto aludido. El modo de manifestarse puede variar y, sin embargo, no es precisamente éste el problema. Por tanto, no constituye a todas luces nota positiva para Müntzer ni nota negativa para Sebastián Franck el que Hegler –autor de la mejor monografía sobre Franck– estime al respecto lo siguiente: «A su manera impaciente e impulsiva, pero al propio tiempo ingeniosa y enérgica, Müntzer supo dar enseguida el tono que en adelante habría de regir en toda la lucha contra el principio escriturario que libraron los más diversos espiritualistas de la época de la Reforma. La mayor parte de sus imágenes, improperios e ideas se encuentran ya en él». Por otro lado, tampoco cabe decir que se levanta un orgullo originario de tipo subjetivista, sino el extremo opuesto justamente, la repulsa de toda subjetividad, de toda coincidencia entre meras subjetividades, la cimentación del espiritualismo sobre un absoluto al que aquél se subordina, cuando Müntzer hace la siguiente precisión: «Debéis saber asimismo que los doctores de la ley atribuyen esta (mi) doctrina al Abad Joaquín, calificándola con gran

ironía de evangelio eterno. Lo único que yo he leído de él son sus comentarios a Jeremías; pero mi doctrina está muy por encima de ellos y no es de él de quien la tomo, sino de las propias manifestaciones de Dios, como en su día demostraré con ayuda de todos los escritos bíblicos». Aun más, lo «nuevo» es tan poco característico de las ideas místicas genuinas que, a menudo, éstas se disfrazan incluso de «apócrifas», atribuyéndose su autoría a alguien que existió mucho tiempo antes, a quien la misma Palabra de Dios inspiraba contenido y perfil. La idea del Imperio transita por la historia de la humanidad siempre idéntica a sí misma, aunque cada vez más candente, buscando quien la asuma. De la misma manera, Müntzer vive en los éxtasis de la época, y con tanto mayor razón vive el hombre grandioso, pensante y creador en lo primitivo, en el rodeo, en las ascuas de lo originariamente dado. Su faceta creadora tiene que hallarse sin duda también allí, justamente allí, pues, como dice Diderot, eran muchas las estatuas y el sol las iluminaba a todas, pero sólo la estatua de Memnón dejaba oír sonidos armoniosos; mas por lo que respecta al tañido del genio –esto es: la conformidad entre producción y reflexión–, éste recibe la sustancia de la más antigua leyenda, de la tradición de la esperanza, remitida al más humilde como borrosa carta de emancipación y presente asimismo en el corazón del más humilde para que éste la descifre. «Cuando las religiones dan un viraje –dice Keller, pretendiendo, lleno de encono burgués, retratar con ello a los anabaptistas–, es como si se abrieran las montañas; por entre las grandes serpientes encantadas, los dragones de oro y los espíritus cristalinos del alma humana que salen a la luz escapan hacia fuera todas las culebras infectadas y el ejército de ratas y ratones.» Müntzer, sin embargo, se adhirió, dispuesto a desencantar al sombrío ejército de ratas y ratones, sin desdeñar aquel puesto entre los más humildes, contra las serpientes, los dragones y Circe, verdadero espíritu cristalino del alma, ἀρνούμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων, velando por su propia alma y por el regreso de sus compañeros, como Odiseo, como Cristo. Y volviendo a abarcar una vez más a lo histórico por un lado, y a lo místicamente tradicional e idéntico, a sí mismo, por el otro, en su velando por su propia alma y por el regreso de sus compañeros, como Odiseo, como Cristo. Y volviendo a abarcar una vez más lo histórico, por un lado, y lo místicamente tradicional e idéntico a sí mismo, por el otro, en su oposición entre sí, diremos por fin que Lutero no sólo enmendó la libertad según los

deseos de los príncipes, sino que, por lo que atañe al propio concepto de la fe, no hay duda que está sometido estrechamente a una influencia limitada en sentido histórico, a unas controversias escolásticas pasajeras. Mas aun cuando Müntzer, los anabaptistas y el espiritualismo retornan de manera, ortodoxa al viejo ideal monástico, no se puede decir, sin embargo, que con éste ni con el pueblo santo ni con la exhortación a ser un pueblo de sacerdotes surja ninguna clase de historia, sino justamente aquel constante propósito, medio asfixiado en un océano de amargura e injusticia y, aun así, lugar universal de la centella, transmitiéndose sin cesar en la cadena nobiliaria de la tradición secreta y desplegando sus alas con rumbo hacia la utópica interioridad, hacia el misticismo del Imperio, ambas ideas propuestas como tema universal idéntico de la historia humana.

Para cerrar este bosquejo de la figura de Müntzer y de su existencia, que hasta ahora se ha venido considerando desde un punto de vista eminentemente político, convendría volver a dar un vistazo asimismo a Lutero como figura y fenómeno en el marco de la revolución. Largo tiempo se había esperado a éste, que con tamaña audacia pareció alzar la voz antes que nadie. Por su origen, estaba vinculado a los humildes con gesto desabrido, mirando inicialmente su movimiento no sin cierta simpatía. Dentro de los límites permitidos por su señor y excluyendo a su propio príncipe de modo claramente perceptible, supo emplear las más enérgicas palabras aun en contra de los poderosos. Es más, parece percibirse la voz del propio Müntzer en el tronar revolucionario de la primera fase de Lutero, cuando éste ataca a los príncipes, «los más grandes mentecatos y peores bribones de la tierra», a los cuales mandó Dios en dirección errada y un día pondrá fin de igual modo que a los terratenientes clericales. «Sabed, caros señores, que es obra de Dios el que no se pueda, quiera ni deba tolerar por más tiempo vuestra vesania. Si no se levantan estos campesinos, habrán de hacerlo otros; y aunque los derrotareis a todos, quedarán invictos, pues Dios hará surgir a otros.» Todavía en 1524, espoleado por el veredicto de la Dieta de Nuremberg, contrario a sus intereses, fulminó Lutero las más desleales invectivas, llegando a denunciar al propio emperador «como miserable alimento de los gusanos, que ni un solo instante podrá dejar de temer por su vida». A despecho de ello, fue este mismo profeta quien, a comienzos de la Guerra de los Campesinos,

habiendo recurrido éstos a él, se mostró primero neutral, pacifista en apariencia, empleando un lenguaje abigarrado y adoptando una actitud de tibia mediación, consistente en quitar la razón a ambas partes en litigio. Ya entonces no eran rectas sus intenciones, ya entonces achacaba Lutero este «sufrimiento» de la cristiandad tan sólo a los campesinos, y a su amigo Spengler, el secretario del concejo de Nuremberg, le escribía abiertamente en febrero de 1525: «Mas, al negarse a reconocer y obedecer a las autoridades temporales, pierden toda la razón en cuanto son y tienen; pues hay ciertamente rebelión e instintos criminales en los ánimos y es preciso que intervenga la autoridad temporal, a lo cual deberán saber atenerse vuestros señores sin la menor vacilación». Los señores supieron de cualquier modo atenerse a ello, mas, aun fuera de este pacifismo pronto desenmascarado, no hay duda que la primera sugerencia de reconciliación hecha a los campesinos por Lutero tampoco provenía en éste de un corazón cristianísimo, habida cuenta de la pregunta excesivamente elocuente que en otro tiempo formulase, refiriéndose a los papistas: «¿Por qué no atacamos con todas las armas a estos maestros del mal, a estos cardenales y papas y al tumor entero de la Sodoma romana, que corrompen sin pausa a la Iglesia de Dios, y nos lavamos las manos en su sangre?». El pacifismo de Lutero con respecto a la causa de los campesinos constituye ya en líneas generales una incipiente deserción hacia el bando de los príncipes, hacia la conclusión de paz con su institución y su calidad, hacia el total abandono de la gente pobre. Así pues, apenas fallecido el príncipe elector, que fuera amante de la tranquilidad, y entronizado el riguroso duque Juan, Lutero emprendió, al día siguiente de la muerte de Federico, la más cínica negación de su propia legitimidad, de la compasión y comprensión por él manifestadas y de su cólera contra los príncipes, tan vigorosamente inflamada antes de ello. Por cierto, que también la atroz brusquedad de este cambio tiene razones nuevas y extrañas, poco estudiadas hasta ahora. Después de Worms –si es que allí se llegó a correr algún peligro– fue entonces cuando por primera vez hubo de sentirse Lutero seriamente amenazado, y ello por el hecho de que los desórdenes surgidos pudiesen señalar hacia él como presumible foco del mal. El católico duque Jorge se apresuró a proclamar tras la batalla de Frankenhausen que era Müntzer malhechor secundario y Lutero, mucho peor que él. Entre Jorge y Felipe tuvieron lugar efusiones del ánimo «a causa del Evangelio», y

por fin el duque Jorge escribió la frase siguiente, que no deja lugar a dudas: «Puesto que Dios ha castigado la maldad de Müntzer a través de nosotros, podrá hacer lo propio con Lutero; nosotros aceptaremos con gusto servir a su voluntad para este fin, en cuanto indigno instrumento de ella». Por otro lado, la mencionada batalla había vuelto a poner de acuerdo de modo sumamente idóneo a príncipes protestantes y católicos, lo cual estorbaría la marcha de la Reforma. Y no sólo ocurría que, dondequiera que cundiese la agitación, el canciller de Munich le aseguraba a su señor que «todo aquello era debido a la granujería luterana», siendo perseguidos y exterminados allí igual que en Austria luteranos y restantes sectarios, sino que con el ejemplo de Baviera quedaba demostrado que mediante acuerdos entre el príncipe elector y el papado, por los cuales obtenía la corona una participación en el sistema de explotación clerical, intacto todavía, se medraba excelentemente, y ello por un camino que había llegado a hacerse además mucho más corto y seguro que el de la secularización, siempre ambigua y complicada. Así pues, se avecinaban negros nubarrones, sugiriendo aún en vida de Lutero el presentimiento y hasta el peligro de la supresión de la ideología, y el propio Harnack, aunque silenciando los síntomas que ya en tiempos de Lutero eran perceptibles, se pregunta: «Una vez muerto Lutero, ¿qué habría sido de la Reforma – en Alemania al menos– si se hubiese salido al paso a Trento?». Lutero, por consiguiente, tenía mucho que temer del estorbo tanto negativo como positivo opuesto a la continuidad de la Reforma, interesando este temor a su persona, a su posición y a su obra; y por piadosos que fueran los sentimientos del nuevo príncipe elector, Juan, había otros príncipes evangélicos cuyas ideas al respecto parecían ser mucho menos firmes. La perseverancia en la fe de un Mauricio de Sajonia o un Alberto de Brandeburgo, por ejemplo, a duras penas podría considerarse tan cabalmente acreditada en todas las situaciones de apuro como su bárbaro cinismo, como la locura incendiaria de Alberto y la reputación de judas y el maquiavélico ateísmo del sajón Mauricio. Puede, por tanto, que Lutero, a poco de estallar la Guerra de los Campesinos, no dejara de sentirse amenazado por el destino que esperaba a Müntzer; en el mejor de los casos, sin duda podía contar con que sus servicios dejaran de ser imprescindibles y con la retirada del apoyo político y económico a su doctrina de la sola fides. En consecuencia, optó por prevenir, surgiendo entonces de su suspicacísima pluma de renegado el

abominable escrito «Contra los campesinos que roban y matan» (Wider die räuberischen und mörderischen Bauern): «Ensarte, hienda y degüelle aquel que pueda. Si en ello pierdes la vida, feliz tú, pues nunca te podrá llegar muerte más santa. Vivimos tiempos tan asombrosos que puede un príncipe ganarse en ellos el cielo haciendo correr la sangre mejor que otros con sus plegarias». Así desbarraba Lutero, y aun se jactaba de tener a su cuenta toda la sangre de los campesinos, pero no cejaba en su empeño, llegando incluso a sancionar la espantosa matanza indiscriminada de todos los anabaptistas, incluidos los pacíficos y aquellos que iban al martirio como corderos. De tales hazañas hacía gala aquel hijo de minero venido a más, aquel olvidadizo cristiano con sus acerbos tormentos del alma, con su estremecedora conciencia del pecado; en verdad que la extraña vivencia de la fe del fraile wittenbergués dio en la acabada pecaminosidad de su razón de estado un fruto todavía más extraño. Este hombre infiel a sí mismo, lo bastante laxo en el aspecto humano para consentir la bigamia entre los príncipes y tan literalmente inflexible como para llegar a quebrar, cara a cara con Zwinglio, la unidad de la Reforma, habíase preguntado en su juventud cuál no sería la amargura con que los cristianos de la época del martirio habrían considerado a los obispos supremos del futuro, quienes por mor del poder temporal derraman sangre cristiana y fabrican mártires ellos mismos. Mas todo ello habría de quedar olvidado con la doble verdad de su carácter posterior; es más, una vez derramada la sangre de Müntzer, acrisolándose en ello la causa juvenil del propio Lutero justamente hasta el martirio, el de Wittenberg halló la nueva pregunta que sigue: «¿Dónde quedan ahora vuestras palabras, decidme, quién es ese Dios que por boca de Müntzer ha estado vociferando tales promesas durante todo un año?». Oyendo esto, ¿quién diría que el cristiano Lutero hubiese calificado de rasgo esencial de la Palabra de Dios –y ello en el mismo punto central de su doctrina– el que se la difame y persiga en la tierra? ¿Quién diría que aquí abajo vive el cristiano en tierra enemiga? Pero aún tuvo tiempo Lutero de presenciar cómo se arruinaba su obra a manos de los príncipes; y de poco le valió haber primero seducido y después condenado a los campesinos, haberse transformado de apóstol al principio en judas al final. Si el compromiso era por antonomasia incapaz de impedir la corrupción del proceso, el martirio eludido todavía agregaba a ello la corrupción del principio. Esto lo lograron los señores, en tanto que

Müntzer quedaba soterrado sin dejar vestigios. El rebelde estaba olvidado, y escriben la historia los vencedores. En el caso de Müntzer se cumplió de modo más duradero y acusado el destino que casi con idéntico odio había vaticinado Lutero a Sebastian Franck. Aquel a quien no mencionaba, por el «inmenso desprecio» que hacia él sentía, es decir: Franck, tras «haber caminado por entre todas las heces, se ahogó por fin en las propias», y sus huellas habrían de borrarse «como la maldición de un malvado». Con tanta falsedad, tan turbiamente llegó, pues, Lutero a calcar su propia juventud aun en ello, aun en el epílogo; tanto más lamentablemente y sin escrúpulo ninguno mancillaron los beneficiarios del hecho consumado, con la secuela de humildes y caídos, el impulso más puro de otro tiempo. Llegaron –mucho peor de lo que entendiera el Götz de Goethe– los tiempos de la impostura, en los que tan sólo ésta tenía libertad de acción, y no bastando con que sobreviviera a ello el enemigo hereditario de Müntzer, todavía se vería fortalecida la clase principesca con la quema de castillos feudales y conventos, con el más peligroso levantamiento que, a falta de un Cromwell o un Mirabeau, conociera la autocracia alemana hasta la Primera Guerra Mundial.

Pero vuelven a darse tiempos diferentes, más en la línea de Müntzer, y no descansarán hasta tanto no se haya realizado su acción. Los campesinos, ciertamente, se hacen esperar todavía; muchos de ellos se han colocado junto con los burgueses en el lugar de los antiguos señores. El poder de la opulencia ha desplazado a la opulencia del poder, pero los de Mühlhausen o Nuremberg, que entretanto se han hecho grandes y tienden sus hilos por doquier, ya no seguirán engañando mucho tiempo. Con tanto mayor evidencia se ha venido abajo en Alemania, pese a todo, la clase militar y principesca, a la que Lutero acabó por consagrar todo el vigor de su temperamento diabólico y toda la perversión de su paradójico concepto de la libertad y de la fe; tanto ella como su mansión propia dejan por fin de servir a su señor. Totalmente adultos, entran ya en la liza revolucionaria los herederos de los obreros tejedores y aprendices pañeros que siguieron a Müntzer, y nadie podrá expulsarlos ya. El momento histórico camina erguido bajo su carga, bajo el peso de su misión; se libera la última clase posible desde el punto de vista social, heredera de la clase campesina, fuerza tangencial que se despega hacia el infinito, y está en cierne la

destrucción del principio de clase y de poderío, la última revolución terrenal. Vuelve a ascender, luminoso, a las alturas el profético manifiesto de la facción roja del movimiento alemán de 1848: «La Revolución, que se había apartado de Occidente, poniendo sus miras en el Este, se dispone ahora a retornar en veloz carrera a su patria de origen. Cuando, en su viaje alrededor del mundo, vuelva a recalar en Occidente, ya no se la despachará tras un saludo superficial ni con secreto terror, como ocurrió la primera vez, sino que se la sujetará con todas las fuerzas disponibles y se la hará descender hasta las capas más inferiores del pueblo, para que a partir de allí haga surgir un Estado nuevo y una Humanidad nueva». Los puntos de partida serían Francia, de cualquier modo ejercitada de antiguo en tales lides, y Alemania, el estado industrial más poderoso, el país con la más certera organización y con la idea imperial más insatisfecha en la práctica. Mas en esta relación se nos vuelven a aparecer, resplandecientes, la figura y el designio de Thomas Müntzer, quien en muchos aspectos nos recuerda a Liebknecht y cuya condición de organizador implacable llega a situarlo incluso en la vecindad de Lenin y su estirpe, además de infundir a la Revolución, en lugar de un eudemonismo meramente terrestre, su finalidad más pujante. Del hombre ruso, el más interiorizado de todos, dio Müntzer una anticipación en su propia persona; quien lleve dentro de sí a un hombre ruso, oirá en su interior la voz del Archifanaticus Patronus et Capitaneus Seditiosorum Rusticorum¹⁹, epígrafe y estigma del cuadro que se conserva en Heldrunen. Cobra vida el auténtico espíritu de la Reforma, alineado junto a los más humildes, extendiendo su llama hacia el hechizo amoroso, hacia el espíritu exaltado de Rusia, hasta que un catolicismo apocalíptico despeje por fin el camino de salida de este viejo mundo, proporcione la energía y el fundamento necesarios para correr hacia el mito último, hacia la transformación absoluta.

Notas al pie

¹ Müntzer dice: Bibel, Bubel, Babel. La presente transposición refleja imperfectamente la aliteración original (N. T.).

² Malevolentes alusiones a Lutero, N. T.

³ El «Espéculo sajón» (Sachsenspiegel), de entre 1220 y 1235, debido a E. v. Repgau, es importante hito del derecho consuetudinario alemán. N. T.

⁴ Otra alusión a Lutero. N. T.

⁵ Decía «mit erklärter weysse» (de manera notoria), pero «mit verkehrter weysse» (de manera astuta) parece más adecuado. N. T.

⁶ Quienes en tiempo de cuaresma consumían manteca, previo pago de un óbolo. N. T.

⁷ Se trata no de una musa, sino de la diosa Atenea, que surgió del cerebro de Zeus totalmente armada. N. T.

⁸ Las secularizaciones efectuadas por los husitas un siglo antes. N. T.

⁹ En el original dice «Sündflut» por Sintflut. Se trata de una falsa etimología. El pueblo sustituyó el determinante de la palabra compuesta por el de sonido afín Sünde (pecado), entendiendo que el diluvio era castigo a las maldades humanas [N. T.].

¹⁰ En el texto alemán se da por error el número 2 al capítulo 20. N. T.

¹¹ Müntzer significa acuñador de moneda; Münzel, diminutivo de Münze (moneda), podría entenderse como esa pieza ínfima que se da de limosna a los mendigos. N. T.

¹² «Cada cual profesará la religión de su país». Tras la Paz de

Augsburgo (1555), principio rector de la división religiosa de Alemania. N. T.

¹³ En 1620, un ejército austro-español derrotó en Bílá Hora (la Montaña Blanca), cerca de Praga, a la nobleza checa, alzada contra los Habsburgo. N. T.

¹⁴ Es decir: Westfalia [N. T.].

¹⁵ Montano fue primero sacerdote de Cibeles. Sus discípulos entre ellos, Tertuliano– serían anatematizados a comienzos del siglo III . Creían que la inminencia del fin del mundo determinaría una revitalización del talante paleocristiano. N. T.

¹⁶ «El retorno escatológico de todas las cosas a su perfección primera». N. T.

¹⁷ «Menosprecio del mundo, amor de Cristo, paraíso del alma intelectual». N. T.

¹⁸ El escocés Edward Irving (1792-1834), autor de «Babilonia, o la infidelidad predestinada», fundó en 1832 una secta de iluminados llamada por él «Iglesia católica apostólica». N. T.

¹⁹ «Caudillo fanático por excelencia y adalid de los campesinos revoltosos». N. T.

IV

Orientación de la predicación y la teología müntzerianas

1. *El hombre exonerado*

Porque queremos estar siempre tan sólo entre nosotros.

Es cierto que, inicialmente, también Müntzer se limitaba a obedecer a la inercia, en lugar de actuar. Pero, a diferencia de los cabecillas secundarios de su tiempo, jamás se estancó en ello. No se quedó Detenido ni aun en su capacidad de soliviantar, en su constante exhortación al pueblo para que éste no volviera a dejarse arrullar con falsas promesas. Si bien es verdad que, de acuerdo con el viejo dicho campesino, tampoco había baile allí antes de haber comido, para Müntzer, el baile, es decir: el hecho de ponerse en movimiento el alma entumecida, era la única razón de vivir, la única necesidad en última instancia, acallando a todo lo demás.

El hombre se ha colocado por sí solo dentro de todo tipo de situaciones, y así puede volver a salir libremente de aquellos entuertos en que se viera complicado. No tiene otras trabas que las que pueda poner él mismo; el niño es inocente y tan sólo tiene la capacidad de pecar, pudiéndosele reprimir la voluntad de ello. Somos nosotros quienes hemos alterado el orden de las cosas; el mal en ello acumulado se torna impotente cuando abjuramos de él: es cosa del «hombre rudo», dice Müntzer, pues Dios no lo retiene allí. «¡Ay, si esto lo supieran los pobres campesinos reprobados! De mucha utilidad les sería». Pues si el hombre se alivia de sus cargas, llega a condenar de manera efectiva a todos los grandes del mundo y aun a este mismo, y ya no se deja dominar ni seducir por ellos. Si se dedica a buscar cuanto hay de minúsculo, débil, nostálgico y menesteroso en su interior y en los demás y rinde homenaje a ello, «entonces lo grande habrá de ceder el terreno a lo pequeño y

sucumbir». Los hombres arrojan de sí a los señores, se toman la libertad de hacer tal cosa, y por fin la solicitud y el respeto se ven situados en el lugar que les corresponde.

2. Sobre el derecho del bueno a la violencia

Justamente por esa razón no debería quedar ya nada que menoscabase o defraudase. Ante la astucia y dureza de los empedernidos grandes, Müntzer extremó el rigor y la perspicacia de su sentir.

Bastante tiempo llevaba ensayando el procedimiento de palabra amistosa y la admonición airada. La postulación de derechos y la predicación apelando a la buena voluntad fueron vanas, igual que lo fue la disposición a considerar «como un hermano más» y honrar a toda persona que cambiase de proceder. Pues es bien sabido en todo tiempo que no sólo el que es débil todavía sino –con mayor seguridad aún– el que tiene poder, aceptan la situación dada cual es, amando la tranquilidad y confundiendo a ésta con la paz. Si se anuncia un ataque desde abajo y se demuestra que los remedios no están dispuestos todavía, o lo están de manera insuficiente, arriba cunden con tanto mayor motivo los sentimientos pacifistas en apariencia, hasta el momento en que el terror blanco consigue explosivamente aquello que hasta entonces se lograba con toda calma y a tenor del aparato montado, pagando con creces y excediéndose como sólo la condena a la horca excediera en otro tiempo al delito de robo de leña. De acuerdo con ello, pues, tampoco entonces se respondió en un principio a las vacilantes súplicas de los campesinos, a su cristianísimo ofrecimiento para un arreglo equitativo, sino con oídos sordos y opresión invariable. Mas al estallar la revuelta, anunciando el gran día con mayor vigor, el quieta non movere –es decir: la repugnancia del señor a cambiar de modos– se presentó como «pacifismo», el cual intentaba confundir a la asamblea castrense cristiana. En consecuencia, Müntzer no tardó en dirigir sus ataques contra la aparente disposición pacífica de los príncipes, contra la «bondad fingida» inicial de Lutero, poniendo al descubierto su mendacidad o, en el caso de pacifistas como

Karlstadt, el abuso ideológico que extrañaba. «Ninguna cosa en la tierra presenta mejor porte y semblante que la bondad fingida, en lo cual vemos cumplirse la profecía de Paulo en II Tim, 3: «En los días postreros, los amantes de los placeres tendrán ciertamente apariencia de bondad, pero renegarán de la eficacia de ésta». Y en efecto, tal bondad es mera nana para adormecer al pueblo y la paz por ella postulada, simple dictadura estática de la injusticia.

En consecuencia, hay que «suprimirlos dondequiera que hagan la contra» –tal es la propuesta de Müntzer–, porque de otro modo no sentirán vergüenza jamás y todo acuerdo ultimado con ellos se irá a pique. «Los propios señores tienen la culpa de que el pobre se convierta en su enemigo; si se niegan a eliminar la causa de esta indignación, ¿cómo han de solucionarse las cosas a la larga?», pregunta, terminante, el irritado tribuno en su «Apología sumamente justificada», remitiendo así la cuestión de la responsabilidad tan sólo al ámbito de la clase gobernante. La ficción de paz y orden queda de este modo por completo destruida, y se ilumina de súbito un problema capital de la insurrección, precisamente en la medida en que lo que constituye «perturbación» –o al menos el genuino complejo causal y de culpabilidad relacionado con ella– no es tanto la reacción violenta contra la violencia, sino más bien la posesión de esta última, el hacer uso de ella para proteger a la clase dominante. Ya el temprano socialista Mo Tih, descubridor de la filantropía en China, veía subversión no sólo en que el hijo, el ciudadano, se amase a sí mismo, pero no amase a su padre, a su soberano, sino más propiamente en aquellos otros casos –primarios de suyo– en que el padre, el príncipe, se amara a sí mismo, mas no a su hijo, a sus súbditos, es decir: en los que el egoísmo y el principio de violencia agobiasen de arriba abajo, buscando sus intereses fuera de toda comunidad. Con ello, el problema de la subversión se desplaza sistemáticamente de la condición de mero fenómeno funcional constituido por la revuelta, a la cual se suele prestar una atención excesiva, hacia el estatismo del régimen despótico. Y no es ya tanto el movimiento de la violencia, sino precisamente esta misma, su modo de estar arraigada y de ejercer la posesión, su codificada instauración como «autoridad suprema», su disfrute y el disfrute de lo que por ella es protegido y sólo en virtud de ella se puede mantener; todo ello, en fin, es lo que constituye la entidad anticristiana propiamente dicha,

que Müntzer combatió, con el arco iris como objetivo, y Lutero protegió, usando como pretexto la libertad de los blasones principescos con sus animales heráldicos.

Muy distinto es también el que la persona que lucha se vea impulsada a ello y se indigne por sus propias razones o por las de los demás. Pues no sólo por lo que hace él mismo, sino también por lo que consiente que ocurra a los demás, se ha de juzgar al hombre; se sigue quizá detrimento justamente para el cristiano. No hay que hacer resistencia al mal, se dice, y ello está dicho pensando en impedir que el mal aumente todavía, que, al hacer resistencia, acabe contrayendo culpa el propio resistente. Pero hay épocas en las que el mal adquiere proporciones tan tremendas, que el tolerante, ya por el hecho de tolerar y permitir que los demás toleren, contribuye propiamente al incremento, al fortalecimiento, a la ratificación de la fechoría y aun provoca ésta. Mediante su pasividad convierte a los demás en culpables o, por lo menos, los somete a la tentación, y la «resistencia» que se sirve del amor, en vez de usar la violencia, hasta ahora no ha logrado en ningún lugar extirpar la violencia maligna y ni siquiera despertar en nadie un pudor que lo dejase desarmado. Así pues, quien tolera viene a ser cómplice de la supremacía del mal, y ello de una manera enteramente personal y, no sólo en líneas generales, esto es: partiendo del carácter solidario de la naturaleza humana; no solamente se hace responsable de esta supremacía sobre las almas de los malhechores, sino también de la supremacía del mal sobre todos aquellos a quienes se hace el mal. Ante un conflicto de tal magnitud, quien tolera incurre por lo menos en culpa no inferior a la de quien ofrece una resistencia efectiva; si este último corre el peligro de perder su alma por causa de una compasión que recurre a la violencia, por un postulado amoroso de ademán violento, todavía le queda –y con tanto mayor razón en este caso– preguntarse, a la manera del cristiano auténtico: ¿qué importa la salvación de mi alma?, y por mor del tat twan así¹ de las otras almas, del reino de las almas, incluso llega a sacrificarse aquélla. En consecuencia, el amor no está en contradicción absoluta con el afán de asumir el dolor e incluso la culpa, de renunciar aun a la propia salvación, con el fin de que se quiebre al menos la más dura corteza que cierra el paso a la luz. Hasta el presente sólo se han percibido vestigios de una ruptura menos violenta, la cual permite iluminarle

el cráneo por lo menos al hermano que sigue un camino errado, para que no acabe rompiéndoselo, y acaso permita también que el proceso de socialización se continúe de manera racional y «pacífica», aunque sólo después de una primera toma de posesión, por fuerza violenta, de los medios de producción. En el siglo XVIII se dio –sin que haya explicación económica convincente para este fenómeno– una de esas bruscas iluminaciones interiores, una patentización relativa de la paradoja cristiana, que tornó superflua en parte la reestructuración «plutonista», pretendiendo sufragar –de manera «neptunista»– la revolución institucional aun con los medios de la propia superestructura. Por otro lado, el carácter inevitable de la Revolución Francesa pondría de manifiesto poco después la inanidad política, la insuficiencia efectiva de tal circunspección de las clases altas, y el rumbo seguido por el wilsonismo ha vuelto a desacreditar a este fabianismo moral de manera dolorosísima². Por consiguiente, no cabrá decir que el amor esté en contradicción con la violencia, su más baja servidora, mientras no se haya logrado atajar de raíz la maleficencia mediante el simple consentimiento de ésta, hasta tanto no haya poseído cristiano alguno el amuleto que sustituya a la espada y realizado sin lucha la anexión del Infierno a los dominios del Paraíso. ¿Y acaso no blandió la espada el propio Gedeón, no tuvo Moisés que matar al egipcio, acaso el mismo Jesús no conoció la cólera, esa que maneja las disciplinas y profiere maldiciones, como única pasión del ánimo fuera del amor? Por la misma razón, Müntzer se dedica a inculcar irremisiblemente en los ánimos la energía de la ley moral mosaica, su temor y su rigor –el cual obliga individual y terrenalmente–, en contra de Lutero, que «desprecia la Ley del Padre y esconde de modo hipócrita su verdadero talante tras el tesoro preciadísimo de la bondad de Cristo, desautorizando la severidad de la Ley del Padre mediante la paciencia del Hijo». Jesucristo no suavizó en modo alguno el camino, y la ley moral del Antiguo Testamento resplandece muy por encima de la lóbrega y terrible medida en que, según Lutero, tan sólo nuestra voluntad, carente de libertad y corrompida hasta el fondo, adquiere conciencia de su distanciamiento, de su castigo y de la ira de Dios. Para Müntzer, sin embargo, gobierna el mismo Dios en ambos Testamentos; persiste el temor de Dios, qué no está abolido, sino que se cumple, en cuanto temor al Dios de la justicia, en cuanto reverencia y en cuanto tímida vislumbre del Dios del amor y del Dios de la magnificencia omnirredentora. Y asimismo

persiste para las naturalezas proféticas el deber de amenazar y castigar de acuerdo con la ley moral. De la misma manera, Müntzer antepuso en su predicación el postulado de violencia y justicia del Antiguo Testamento al postulado de resignación y amor del Nuevo Testamento, al derecho natural absoluto de éste como táctica conducente hacia el derecho natural absoluto, con la intención de que este último adquiriese un ámbito auténtico, libre de toda mixtificación. Porque «tampoco Cristo soportaba que los cristianos impíos mortificasen a sus hermanos», no puede haber armonía entre Él y Belial y su reino. Justamente por esta razón siente Müntzer al riguroso Salvador a su lado: «No vine a poner paz, sino la espada»; y «En Lucas, 19, hay una severísima orden de Cristo, que dice: Prended a mis enemigos y degolladlos en mi presencia». «Y por ello dice Cristo, nuestro Señor, en Mateo, 18, que a quien escandalizare a uno de estos pequeñuelos, más le valdrá que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo arrojen al fondo del mar». «Glose cada cual como le plazca: son palabras de Cristo; mas tengo para mí que enseguida me han de objetar nuestros doctores con la bondad de Cristo, a la que ellos pretenden arrimar su hipocresía. Deberían fijarse más bien en el ahínco con que Cristo destruye las raíces de su idolatría.» Y en efecto, aunque Jesucristo ordenó a Pedro envainar la espada, este no pugar, si bien se pliega al precepto de resignación absoluta del Sermón de la Montaña, está sin duda en un plano muy distinto del de los postulados de la precedente cólera de los profetas. No es resignación, sino sacrificio de sí propio; no es un absoluto resistirse al mal, sino un no resistir a la inmolación condicionado y determinado de manera muy precisa. Por consiguiente, la absoluta pasividad ante el mal ya no es el Evangelio de Cristo en su estado puro, sino una vez realizada la mezcla con el Evangelio paulino sobre Cristo, con el dogma de la justificación, del rescate y de la reparación sustitutiva, y en cuanto tal no compromete ineludiblemente a imitar la vida de Cristo. En muy última instancia, la cólera de la Ley tampoco se puede mantener constantemente a nivel inferior al del amor; en todas las manifestaciones de la condición meramente profético no deja de haber –a pesar del lugar que está obligado a reclamar para sí el fervor– un penúltimo elemento todavía, expresión de la efectiva debilidad premesiánica de la esencia de Cristo. Y no hay duda que Böhme ni siquiera cita como el más auténtico requisito divino este de aparecerse al impío como cólera y únicamente al justo como

amor. Y por ello, tampoco a la doctrina müntzeriana de la violencia le corresponde en definitiva una importancia nuclear en el propio Müntzer; «Cristo –dice éste– transfiguró en el Evangelio la severidad del Padre», y el amor se impone como prima y ultima ratio de la moralidad. Pero el imperativo de violencia inherente a las leyes –o sea: la media ratio– es fruto de la desesperación, de un impulso de autodefensa; careciendo propiamente de capacidad creadora, viene a ser simple anulación del crimen, por lo que sus resultados, a despecho del autosacrificio ascético o de la cólera de los profetas, apenas van más allá de un mero cubrirle las espaldas al bien, cosa que de cualquier modo se logra, y con razón, mientras el mal siga teniendo poder e incluso todo el poder.

3. Excurso en torno a los compromisos eclesiásticos entre el mundo y Jesucristo

El burgués medio

De otro modo, era preciso doblegarse, y no se conseguía nada.

Pues es cierto que cuanto más modesto sea uno y menor su presunción, tanto más fácilmente podrá ser bueno y servir. Esto lo predicaba Karlstadt –convertido en simple labrador en la última etapa de su vida–, insistiendo en la necesidad de una conducta sencilla, piadosa y austera. Únicamente por sus frutos, por su bondad altruista, se acreditaba, en su opinión, la fe; ésta progresa mediante fases de salvación y nunca por el acto de justificación único, correspondiendo a las Escrituras el papel de inflamarla nada más. Karlstadt era confiado; no quería «recurrir a cuchillos y lanzas; antes bien, contra los enemigos se ha de armar uno con el arnés de la fe». Las comunidades libres son el mejor lugar para ésta, mas como predicadores sólo serán válidos quienes visiblemente –es decir: ejerciendo un menester caritativo– estén colmados por el Espíritu y brillen con la luz impulsora, expansiva y rebosante de éste. Pero de nada le serviría, pues el movimiento pacifista de

Karlstadt fue aplastado igual, con la misma saña, que el de los partidarios de la violencia. En aquella ocasión no fue el desacuerdo con el Sermón de la Montaña lo que irritó a Lutero; por el contrario, de lo que a fin de cuentas se trataba era de que el corazón –mucho más que el puño– se mantuviera en calma y diera su asenso al mundo de los príncipes. Sin embargo, por muy reacio que se mostrara a ello Karlstadt, no hay duda que en el interior de este hombre áspero y digno de todo respeto no ardía esa pasión, ese desasosiego que lo hubiese llevado a rebasar tal concepción, burguesa en definitiva, de la vida cristiana; así pues, se dedicó desde un principio a apearse a Jesucristo a los niveles de las gentes modestas, razón por la que, pese a todo, tan sólo se lo puede vincular a los anabaptistas tardíos, de temperamento parco y medio calvinistas.

Se echa de ver que aquí no estaba desencadenada aún la cotidianidad, y por otro lado, entraba todavía, con carácter determinante, demasiada luz desde el lado de allá. Zwinglio, sin embargo, instauró la mentalidad burguesa en el estado con carácter constitutivo, siguiendo el cauce de virtudes como aplicación, economía y honestidad, del estilo de vida laborioso grato a Dios. Su doctrina tampoco fue favorable a los príncipes; al hacer la exégesis de sus peroraciones, no se privaba ciertamente de usar de un radicalismo burgués contra los monarcas hereditarios, contra los tiranos, que «gobiernan en virtud de sus propias fuerza y representación. Si está probado que tal gobernante es un tirano, no es cosa de que este ni aquél se permita derrocarlo; mas cuando el pueblo entero, creyendo por unanimidad que es caso de delito contra Dios, se deshace del tirano, ello está conforme con la voluntad de Dios». Por supuesto que este movimiento se atrofiaría con gran rapidez, habida cuenta sobre todo de que, en Suiza también, la despiadada represión del anabaptismo supuso la muerte de todo aliento democrático y espiritualista, no tardando en ser sustituidos los tiranos por la honorabilidad patricia, con lo que únicamente aumentó el número de aquéllos. Mas, del mismo modo que Zwinglio había simpatizado inicialmente con los anabaptistas, su posterior transcripción de la fórmula de la eucaristía, simbólica en sentido subjetivista, y algunas actitudes más no dejaban de tener un sustrato visionario. Pronto, sin embargo, hubo de privarles a los legos de la facultad de la libre resolución interior, cualquiera que

fuere su forma, sancionando sobre la base de las Escrituras y del principio escriturario, muy idóneo para la iglesia institucional, el poderio del patriciado, que por entonces se estaba consolidando. Surgió de ello un Dios para los burgueses, cuyas aspiraciones iban poco más allá de una vida honorable y juiciosa en el marco de la polis y a los cuales, en definitiva, tampoco les encomendaba Dios tareas especialmente duras.

Sobre Calvino y la ideología del dinero

Tanto más palmariamente, sin embargo, se liberó aquí el yo, a fin de poder actuar en los negocios en la medida de sus posibilidades de expansión.

El que sólo era pobre, desposeído, pasó a ocupar un plano totalmente secundario, por más que en su fuero interno se creyera muy estimado. Se aspiraba a ganar mucho, si bien seguía siendo aconsejable gastar poco. El trabajo era valorado como única actividad grata a Dios, pero la rigurosa disciplina eclesiástica, enemiga de todo lujo, incitaba al ahorro, impedía que se consumieran los bienes acumulados. A la actividad lucrativa se le dio un carácter respetable y aun se la constituyó al final en única probidad posible; se establecieron los precios fijos, y la lealtad y la fe comenzaron a dominar las relaciones mercantiles. Y justamente en la misma medida en que la producción se incrementaba de manera consecuente y sistemática en virtud del abstracto deber del trabajo en sí, el ideal de pobreza de Calvino, aplicado únicamente al consumo, surtía un efecto de formación de capital, mientras que el imperativo del ahorro forjaba su compromiso con respecto a la riqueza, entendida ésta como magnitud emancipada de modo abstracto y que se había de acrecentar por mor de sí misma. He aquí, pues, a los monjes convertidos en comerciantes y hombres de negocios; «trabajaban» éstos en pugna con sus instintos naturales, y sólo mediante el «sudor de su frente» tributaban obediencia a la ley de Dios, orientados con un rigurosísimo y casi jesuítico control de la voluntad exclusivamente hacia la producción. Practicando un ascetismo de otra índole, «intramundano», salían a este mundo malo

para gobernar sus mecanismos según la voluntad de Dios y poseer sus bienes cual si no se poseyeran; y todo ello lo hacían con esa postergación objetiva de la propia persona –aun por lo que a los frutos se refiere– que caracteriza a la «empresa privada», a la casa comercial, actuando como simples incrementadores y, a lo sumo, como administradores caritativos de los dones de Dios, como meros albaceas y «tesoreros de Dios». El propio Sermón de la Montaña se entendía meramente en el sentido de no sentir odio personal ninguno en la puesta en práctica de la justicia, en la salvaguardia y en la ostensión de esta sociedad del trabajo para mayor gloria de Dios. Es decir que, a diferencia de los luteranos, éstos conservaron la primacía de la moral oficial –en cuanto ley divina– sobre la moral personal de modo inquebrantable y absoluto, respetándola sin complicación ninguna y sin secretas reservas, sin toda la superioridad problemática de la moral de la persona. Así pues, la floreciente economía capitalista, como brillantemente demostraría Max Weber, se vio emancipada por completo, desembarazada y liberada de todos los escrúpulos paleocristianos y, en medida no inferior, también del relativo carácter cristiano de la ideología económica medieval. El postulado de amor de Jesucristo quedó enquistado como caridad voluntaria o mera psicología, en el marco de la moral oficial, triunfando justamente ésta en cuanto meta absoluta, en cuanto manifestación externa del único servicio, elogio y reino divino posible tras la expulsión del Paraíso. Y al mismo tiempo, concordando con el avanzado grado de desarrollo del liberalismo burgués y el racionalismo político de los países occidentales, la cosa pública, jerarquizada según criterios económicos, adquirió una estructura totalmente homogénea en su vertiente de derecho público. Se exige a cada cual la realización de un trabajo socialmente útil; siguiendo el ejemplo de los reyes de Israel, la vida pública se pone al servicio de la «sociedad», de la alianza decretada por Dios tras la caída en el pecado, predicada por Moisés y renovada por Cristo, Hijo del mismo Dios legislador. Por otro lado, aunque la vida social siempre esté predestinada a la desigualdad en lo económico, constantemente la recubre en el orden jurídico una bóveda de igualdad religiosa y moral, de la igualdad en la responsabilidad ante Dios, supeditándose de este modo al veredicto moral de los eclesiásticos, según el modelo de los profetas. En este sentido, pues, está presente –por así decir– en esta disciplina eclesiástica practicada al modo comunitario, lo mismo

que en la permanente autodisciplina, un respeto por el espíritu que recuerda vivamente al ideal anabaptista, por mucho que difieran entre sí los contenidos respectivos y por más que Lutero, al amortiguar la tensión de la religiosidad cristiana en el sentido de la interiorización, está sin duda más cerca del postulado anabaptista, a saber: en cuanto remordimiento de conciencia –de cualquier modo existente– frente a toda temporalidad torcidamente aceptada. Aun así, impera en Calvino una noción de derecho democrática por excelencia, la cual se hizo notar ante todo en el derecho de resistencia y reforma reconocido a los magistrats inférieurs y en virtud de la cual se diferencia a todas luces el postulado calvinista de una orientación estatal de acuerdo con las ideas burguesas –que, dado el caso, podía ser revolucionario– del desinterés político de Lutero y su rígido conservadurismo fortificado. Ciertamente carece de validez la afirmación, hecha por Ritschl, de que: «El calvinismo pretende ser copia de la iglesia primitiva hasta donde lo permita su existencia en el seno del estado»; sus miras, por el contrario, se orientan más bien hacia el judaísmo y el Decálogo, interpretados a la manera burguesa. Y pronto se demostraría que el calvinismo estaba apegado a la burguesía equilibrada, a esa interpretación del derecho natural relativo del estado de pecado adecuada a las necesidades de aquélla –en una palabra: al mundo concretamente dado– en medida casi más exclusiva aún que el luteranismo (el cual, por otra parte, según palabras de Troeltsch, jamás ha logrado resolver el embrollo formado por el pesimismo del pecado, la imitación de Cristo y el acatamiento del mundo), o que el catolicismo, con su sabia superposición de sobrenatural y natural, o que el propio anabaptismo, con su postulación –inaplazable y enemiga de todo compromiso– del derecho natural absoluto, en cuanto universo apostólico y aun paradisiaco. Comoquiera que ello sea, al menos el puritanismo estaba, en tiempos de Cromwell ya y con tanto mayor motivo en los estados coloniales americanos, penetrado de la influencia anabaptista o, dicho de otro modo, mucho más receptivo a ella por obra de la autodisciplina postulada y del control decalógico. Y así pudo tener lugar también la proclamación de los Derechos del Hombre y aun de la libertad de conciencia, de la espiritualidad no confesional, al amparo y durante el proceso evolutivo de un calvinismo susceptible de radicalización, mientras que el luteranismo es ajeno a limine de los dos principios fundamentales de la constitución democrática burguesa.

Pues bien, el yo activo, emancipado de la manera que hemos visto, tiene vigor y es responsable y permanece activo justamente y con tanto mayor razón allí donde se siente elegido. Conserva su voluntariedad y, en la medida en que vive en Dios, en modo alguno se presenta a sí mismo como tomándose un descanso de la acción o relajado, de la misma manera que tampoco abandona su vida en el marco de la comunidad activa por el hecho de actuar según la voluntad de Dios. Fuera de Dios, el individuo es una nada absoluta, mas tampoco tiene por qué realizarse fuera del esfuerzo y trabajo conducente a la mayor gloria de Dios, para lo cual justamente le confiere Dios la energía y la voluntad necesarias. Lo importante no es que el hombre alcance el estado de bienaventuranza, sino únicamente que Dios quiera revelarse en todo su poder y en toda su majestad; y se revela mediante decisiones de una abismal prepotencia: a los condenados, como violencia de su ira y a los elegidos, como fuerza de su amor y de su gracia. Mas ello ocurre de modo que aun en este caso figure el amor tan sólo como medio de cara a la activa revelación funcional de la única cosa a la medida de Dios, es decir: la avasalladora majestad del Señor. Así pues, la decisión divina persigue no ya la salvación eterna de la criatura (parte de la cual, como es sabido, está perdida para siempre), sino la alabanza colectiva de la gloria de Dios, la cual se da entre los réprobos no menos que entre los justos. En consecuencia, Jesucristo viene a ser asimismo esencialmente el renovador de la Ley, el fiador ante Dios de todos aquellos que imiten su activa conformidad con la voluntad de Dios; no es, pues, esencialmente un justificador, como en la doctrina luterana. De ninguna manera se hallan, pues, el sacrificio de amor realizado por Cristo ni la misericordia divina que perdona los pecados en el centro de la perspectiva religiosa. El carácter inmotivado y absolutamente libre de la voluntad divina está –si cabe– más acentuado aún en Calvino que en Lutero; pero justamente por ello es inamovible la Palabra de Dios, y su gracia no es misericordia, sino predestinación inconcebible por antonomasia, transcendencia intangible, y se sustrae a toda actividad religiosa del ser humano e incluso a toda categoría que tenga algo de emocional y racional a la vez. No hay duda que por este procedimiento, la persona elegida llega con tanta mayor seguridad a ser libre precisamente en cuanto obra de modo terrenal, pues, una vez que ha sido objeto de la gracia, ya no podrá perder este estado, y su voluntad reflexiva, que en el plano de lo religioso estriba en mera

recepción, se ha de acreditar tan sólo en la praxis moral, en la moral práctica. Así pues, la justificación divina, el único indicio presumible de una predestinación positiva, se evidencia únicamente en la posible autodisciplina, en la energía y consecuencia lógica del obrar, en cuanto actividad de ese Dios que opera sin cesar en el interior del creyente, y sobre todo en el éxito en los negocios, en cuanto recompensa visible de ese obrar, mas no en la hondura y el fervor del sentimiento ni en los signos quietistas del misticismo luterano, alejado del mundo y superior al mundo. La autodisciplina es garantía subjetiva de la certidumbre de que uno se salva, mientras que el éxito constituye la garantía objetiva; ambas cosas, sin embargo, no son sino garantía, en lugar de ser consecuencias efectivas, son tan sólo fundamento hipotético del saber, en lugar de fundamento real. Por encima de todas las cosas se alza la intangible y sobre todo inconcebible predestinación divina. De la misma manera, en la doctrina de Calvino, el amor está incluido en el apartado correspondiente a la recta gestión –esto es: en la propia esencia de Dios– y subordinado a la acción, además de que todas las especulaciones de índole moral y metafísica, que suponen pérdida de energías y de tiempo, fueron invalidadas por la doctrina de la primacía en Dios de la voluntad inmotivada y absoluta sobre todo entendimiento reflexivo. Y a partir de ahí se inició asimismo la perfecta subordinación pragmática de todo intelectualismo a los objetivos laborales voluntarios, legitimados por el precepto divino. Constituía ello una singular variante de la disyunción y subordinación escotista de la filosofía a la «teología», entendiéndose esta última como el orden de los mandamientos de Dios, sustraídos a toda meditación y dados a conocer a los humanos tan sólo por boca de la Iglesia. Sucede, sin embargo, que el contenido a que únicamente se muestra referido aquí el entendimiento ya no es el dogma eclesiástico estatuido, sino precisamente la moral laboral impuesta por Dios como finalidad única de la justificación; y es sólo la transformación del mundo por el trabajo –es decir: algo prerracional, y no propiamente suprarracional– lo que en este kantismo equívoco pretende desempeñar el papel regulador de valores, determinador de la verdad y que se sirve del instrumento espiritual. En definitiva, sólo los libros de contabilidad van con Dios, prosperan y hacen figura honrando su majestad, de suerte que hasta la originaria noción calvinista de la divinidad –equivalente al Lord de la música mayestática de Händel– quedó reducida enseguida

al paradójico relajamiento de un domingo sin vida. De tan pacata manera, pues, acabó esta emancipada voluntad de provecho terrenal asfixiando los rasgos más luminosos de la doctrina, el pundonor varonil orientado en sentido religioso, las ideas de la comunidad que se reúne visiblemente, a la manera democrática, y de su permanente obligación de someterse a una supervisión espiritual y acreditar en cualquier lugar su condición bíblica. El hombre activo, su afán de salvación –cuya iniciativa está en Dios– y tanto más el respeto por el espíritu y la postulación de una vida homogénea desde el punto de vista social y religioso son ideas que, como antes se ha dicho, estaban más cerca del anabaptismo y aun de la ética kantiana que del luteranismo, el cual dejaba al mundo en su abyección y lo ponía a merced de los príncipes, desligando al alma y a su Dios tan sólo hacia dentro, como en pequeño aposento recogido, de manera sumamente dualista. Sin embargo, en su actitud fundamental metafísico - religiosa propiamente dicha que viene a consistir en pura negación, Calvino se aparta del radicalismo cristiano de manera más violenta y trascendental que Lutero. Calvino, en efecto, suprimió la tensión ultramundana, pero ante todo hizo que se enquistara la ética amorosa, la metafísica del espíritu del movimiento comunista y espiritualista, desposeyéndolas en provecho de una desigualdad capitalista, de un simulacro de democracia con peligrosos efectos relajadores. La secularidad del renacimiento persiste así en la fe burguesa de Calvino, en su asenso al ofrecimiento del mundo que el demonio hace, seguro que no menos que en la idolatría luterana del estado, y ello a despecho de las posibles ventajas resultantes de una democracia formalmente moral. La conciencia religiosa se vio privada de la tensión entre el estado de pecado y el estado original en virtud de una reforma que, en definitiva, introducía no ya una mera tergiversación, sino el total desprendimiento del cristianismo, dando entrada incluso a elementos de una «religión» nueva, a saber: el capitalismo, entendido como religión y como iglesia de Mammón³.

Sobre Lutero y la ideología principesca

Mas, si nadie puede obrar bien, poco diferentes serán los resultados.

Según Lutero, quien pretende actuar espontáneamente en contra de sí mismo y a favor del prójimo es en cualquier caso un hipócrita. El libre albedrío, corrompido desde abajo hasta muy arriba, sólo podrá sustentar aspiraciones egoístas. De ahí que, en el mejor de los casos, se pueda aconsejar –aunque no exigir con autoridad espiritual– a éste la observancia de las buenas costumbres y su difusión por doquier.

Mas si resulta que toda actividad en sí es igualmente mala, será ello razón más que sobrada para reglamentarla hacia el exterior. Con tanto mayor humildad acatará entonces el cristiano, según Lutero, la tarea impuesta y expiará en ella su culpa, y tanto más severamente habrá de intimidar al menos la ley al populacho y a los pecadores. Es decir: no podemos abandonar a capricho el trabajo, para el cual nacimos, del cual somos siervos y el cual es, de un modo u otro, nuestro destino. No es lícito renunciar, bien por oportunismo, bien por espíritu aventurero, ni a la posición social ni a la tradición, eligiendo una suerte mejor –o simplemente distinta– de la que a uno le ha tocado. Pero lo menos lícito de todo es hacerse monje para escapar así al cometido de la perseverancia en el mundo mismo y componerse una vida adecuada a las obras, esto es: al margen de este mundo. Incurre en la más nefanda desobediencia para con el precepto del trabajo, promulgado para todos los humanos, quien se endulza el ejercicio de la virtud cristiana mediante condiciones artificiales y escapistas, creadas especialmente con este fin. Antes bien, el amor fraterno precisamente deberá encontrar su ubi mundano; y por esta razón se lo hace derivar con la mayor rapidez posible hacia un quehacer amoroso organizado, hacia las obras de caridad mutuas de la profesión, de la división del trabajo, del orden burgués y de la leal sumisión a la autoridad, la cual, mal que nos pese, ha sido impuesta en contra de nuestra voluntad.

Más costosa, pues, que la evasión se revela la determinación de servir a Dios aquí abajo, sobre el propio terreno. Sólo en apariencia es más dura la tarea del monje, porque, en realidad, éste tiene facilitado el cristiano dominio de sí mismo mediante un campo de acción especial, libremente elegido. Justamente porque la vida espiritual conoce una cruel frustración en la ruidosa posada del mundo, que tiene por patrón al diablo y por arrendatario al mundo,

estando compuesta la servidumbre de todos los apetitos desordenados que imaginarse quepa, el cristiano deberá acomodarse a esta situación insufrible y poner en práctica sobre ella su «ascetismo intramundano». De manera que por fin aclara el sentido íntegro del ascetismo luterano, se puede decir que aquí ha tenido lugar una permutación del objeto de la renuncia; si el monje mortifica su cuerpo y sufre por causa del deseo, la concepción luterana de la vida, a su vez, renuncia al cristiano, prescinde de él, obligándolo a ser carne, a perseverar en el mundo como hombre y con dolorosa conciencia del estado de pecado. Aun en la vida hogareña, que, por fortuna, todavía es lícita y merecedora de encomio, exige Lutero una disciplina severa; ahora bien, el restante trabajo en sí, la expansión social de la familia y el estado constituyen en sustancia una maldición, mientras que el orden terreno es esencialmente castigo por nuestra caída, represión del pecado.

Pero aun entonces, tras la renuncia y la adaptación productiva, resulta inicua toda actividad humana. Ello mueve a Lutero a proponer, en un arrebatado de desesperación, la siguiente moral de dos caras: «Mi persona⁴, que se dice cristiana, no deberá cuidarse del dinero ni hacer acopio de él, sino que únicamente a Dios se apegará su corazón. Mas en lo externo puedo y debo sacar provecho de los bienes temporales para mi cuerpo y para las otras gentes mientras sea existente en el mundo mi persona». Se puede ser guerrero o verdugo y conservar, ello no obstante, la condición de cristiano, aunque también es cierto que la costura que une al mundo con Cristo se rompe sin cesar; la moral oficial se diferencia de manera continua de la moral de la persona, y el ideal de la adecuación con Cristo acaba retrocediendo por entero hacia una esterilidad terrena, hacia la condición de la interioridad irrealizable. El alma cristiana abandona de este modo las líneas de batalla de todo acaecer y toda actividad externos y busca refugio en la ciudadela presocial y apolítica del hogar y en la asociación de su moral particular, más fácilmente expresable, con la esfera suprasocial y suprapolítica del viejo ensimismamiento místico, el cual, ciertamente, se ha domesticado antes a sí mismo, consistiendo –a diferencia del caso de Tauler y aun del de Eckart– en que el sujeto se esclaviza de nuevo en Dios, en lugar de imponerse en Él e imponer a Dios en sí mismo. En vano recurre por último Lutero –en

el marco de su imposible programa, consistente en ideologizar el renacimiento del estado pagano mediante el simultáneo renacimiento del cristianismo primitivo– a los conceptos neoaristotélicos que acaso le sugiriera Melanchton, a la relación entre forma y contenido; y ello lo hace en el sentido de que los órdenes vitales mundanos se tornan en formas en las cuales tiene lugar, hacia el lado terrestre, la práctica de la caridad cristiana en cuanto contenido, expresándose a sí misma en la armoniosa reciprocidad entre la forma terrestre y el contenido trascendente. Aun así, el hiato existente entre el mundo y la gracia permanecía insuperable, y no se aminoraba por el hecho de que al individuo no le estuviera permitido ser ni lo uno ni lo otro, es decir: ni hombre de este mundo ni cristiano, sino que había de cumplir –en una permanente alternación de criterios– el mandato de aquella simultaneidad de moral mundana y moral de la gracia que Santo Tomás convirtiera al menos en sucesión y gradación jerárquica y que el movimiento anabaptista, en su radical postulación de Cristo, rechazaba de plano.

De ahí, pues, que Lutero intente en último término explicar el servicio del cristiano en este mundo no sólo humanamente, es decir: en base a la mera renunciación. Antes bien, fue relacionando progresivamente a ésta con la obediencia debida a la autoridad y a su poder represivo y apaciguador, el cual, por otra parte, está ordenado e impuesto por Dios mismo. Así pues, según la certera formulación de Troeltsch, aquella humildad consistente en sobrellevar el estado de cosas reinante en el pérfido mundo, el cual está ordenado por Dios, se parece cada vez más a la otra humildad, la que acata la otra voluntad de Dios, o sea: la gracia del perdón de los pecados. Si el contenido del sentir religioso se tornaba ya con ello formalmente idéntico en ambas direcciones, lo cierto es que la formulación exacta de la represión en sí –es decir: primeramente la del Derecho romano, pero enseguida también la del Decálogo, interpretado en pro del autoritarismo estatal– parecía muy adecuada para integrar aun materialmente en la teología a la razón de estado y asociaría objetivamente con el Evangelio. De este modo, Lutero acabó por trasladar la moral de dos caras a la misma Biblia, la repartió entre los dos Testamentos, poniendo en manos de la propia persona de Dios –del Dios legislador del Antiguo Testamento y dispensador de gracia del Nuevo Testamento– la responsabilidad

unificadora sobre retribución y amor, sobre exigencia moral y gracia santificante, sobre Ley y Evangelio.

Hay que atenerse, pues, a ello y sufrir y ejercer con alto espíritu los menesteres de juez y gobernante, que son duros y cuyos efectos deberán consistir en aplacar mucho. Puesto que el hombre es malo y está necesitado de guía, el corazón de cada pueblo lleva inscrito ya de primera intención un derecho común que es la suma de todo aquello que lo intimida y vapulea, llamándolo al orden. Hasta los paganos, judíos y turcos conocen este derecho moral natural, para que puedan reinar el orden y la paz en el mundo, y aun lo profesan con mayor dignidad que los pueblos de Occidente. Por ello llega a afirmar Lutero que griegos y romanos no conocieron el derecho natural verdadero, mientras que entre persas, tártaros y otros pueblos por el estilo, el derecho era respetado con franco rigor. Tan reacio era, pues, este hombre a que se entendiera al modo müntzeriano el innato afán de justicia, que lo interpretó de manera esotérica, haciendo honor así no ya a los oprimidos, sino a los gobernantes. El segundo punto a considerar es que en el derecho natural luterano entraba toda la parte más concreta de la doctrina de la violencia propia del derecho romano, agregándosele la sabiduría proverbial judaica, de orientación patriarcalista, y aun las éticas de Cicerón y Séneca, siempre más benignas, así como la ética nicomaquea. De esas fuentes extrae Lutero sus normas de fondo para lograr un estilo de vida moral y aceptable a Dios, en la medida en que tal cosa sea posible en el seno del estado y en la medida asimismo en que el orden terrenal pueda ser a distancia conforme con la idea cristiana. Extrañamente, también aquí aparecen por doquier valoraciones del pecado y, por ende, de cuanto con él viene dado y cuanto se alza y es impuesto en contra de él, las cuales tienden a legitimar lo históricamente acaecido en cuanto «naturaleza» en sí como derecho natural relativo en sí. A una singular justificación de toda realidad histórica efectiva, pero primordialmente del universo feudal pequeño-burgués y agrario que es la Alemania de entonces, se llega por fin a través del apriorismo jurídico, a través de un «derecho natural» irracional de represión y reacción, que no a través del concepto de derecho natural de la Estoa y la Revolución, más usual que aquél, amén de ahistórico y racionalista. En el estado prusiano, en la divinización del hecho consumado por parte de Stahl y del mismo Hegel, esta situación

estatuida perduró, singularmente disneica, atascada en las codificaciones, en lo positivo y concreto y, sin embargo, de manera nada relativista, sino más bien absoluta; era una inclusión de la historia en la propia realidad deseada por Dios y realizada según sus designios y, en suma, la manera más enrevesada de dar valor ideológico a lo establecido, de asociar el orden jurídico vigente con los irracionalismos de la imposición de la voluntad de Dios, intocables desde el punto de vista racionalista del sujeto. Si ha de regir un derecho de procedencia divina, se hace necesario, en tercer lugar, ese Dios inescrutable y hasta colérico, es decir: el Dios del derecho penal. Por consiguiente, Lutero destaca, tras el derecho común y el criterio romano de la fuerza, la ley mosaica según la entendía la reacción, en cuanto precepto venido desde muy arriba. Y si para los juristas de la época, la Ley de las Doce Tablas de los romanos se derivaba históricamente del Decálogo, Lutero declaraba con menos circunloquios, apoyado en la Revelación natural, que: «La ley de Moisés y la ley natural son una y la misma cosa». Ciertamente, cuesta trabajo comprender de qué modo conciliaría él la prohibición mosaica de matar con el uso de la espada, con el derecho de la autoridad a la guerra; y asimismo sorprende el furor más que jesuánico –por así decir– con que Lutero arremete justamente contra el Decálogo, al cual, como es sabido, eligió en un momento de agudo cargo de conciencia como escudo de Dios mismo contra Cristo y la ética de Cristo. Lutero se desata, colérico, contra Moisés y su ley, y aunque pretende hacer exégesis cristiana del «Espéculo sajón de los judíos», lo cierto es que, cual un segundo Marción⁵, se limita en su interpretación a achacarle todo lo abyecto y contrario a Cristo –sentido y padecido como tal– de la moral oficial. Resulta así que: «Moisés es el jefe de todos los verdugos; su ley no sirve sino para intimidar, torturar y matar». Jesucristo, por el contrario, nada exigía, y a fin de cuentas, también en este caso queda el Sermón de la Montaña extrañamente enquistado en su carácter postulativo. Aunque no colocado por debajo de la Ley, como en el caso de Calvino, al menos está desplazado hacia una moral particular superior a la moral oficial, donde se salva. La justicia absoluta –y hasta la justicia en cuanto norma– se ve hasta cierto punto negada por esta reservatio, por este jesuitismo nórdico (dado que en la norma sólo habita el amor). Sin embargo, ello no significa que la justicia quede efectivamente desechada en su aplicación terrena también, sino tan sólo emancipada de cara a su

manipulación positiva, reducida al marco de una represión aterradora. En consecuencia, Jesucristo el legislador, el ejecutor de la ley de Moisés, cede por completo el terreno a Jesucristo el justificador. Es más, Lutero llega a denunciar explícitamente la promesa del Cristo juzgador y, por ende, también la visión del Cristo entronizado en las nubes que para el Apocalipsis es enmascaramiento, intrapolación del propio Satanás. Por otro lado, en su papel de ideólogo de los príncipes a todo trance, aunque, por supuesto, ni con el vigor de Hegel ni con grandes dotes sistematizadoras, Lutero intenta muy en último término salvar el abismo por él percibido entre moral oficial y moral de la persona, entre derecho natural justo y ética del amor, de muy otro valor positivo, precisamente recurriendo al Decálogo. Hemos dicho ya que la actitud de humilde acatamiento de los preceptos divinos y de la clemencia de Dios parecía entrañar una disposición de ánimo que promovía el acercamiento formal entre el mundo y Jesucristo, si no el Cristo acuciador del Sermón de la Montaña, al menos el Cristo eclesiástico de la justificación. En cuarto lugar, todavía se manifiesta una aparente coincidencia objetiva entre el derecho natural relativo, correspondiente al estado represivo justo, y el derecho natural absoluto, propio de la situación originaria, paradisíaca. Pero ni aun en tal caso vale tener buen ánimo y abstenerse de juzgar y gobernar, ciñéndose tan sólo a la fe, y así se hubiera espiritualizado e interiorizado el hombre por completo. Porque Lutero señala expresamente que hasta «a Adán, en el Paraíso, se le dio trabajo, con el sólo fin de que no estuviera ocioso», y de igual manera estaba el varón ya entonces, antes de la caída, colocado por cima de la mujer. Es cierto que tras la expulsión vinieron las tribulaciones y la muerte, mas no por ello está instituida en las ordenanzas estatales del pecado la represión como único antídoto del pecado, sino una orden que ya existía en la situación originaria, y que, además, debe transparentarse todavía, aunque de manera reconfortante, a través del orden meramente represivo. Por lo pronto, en el hogar, donde las pasiones pecaminosas están entrenadas y el padre de familia actúa como director espiritual de los suyos; acto seguido, en la misma jerarquía de las profesiones, cimentada sobre la familia, que da legitimidad al universo sin movimiento, pequeño-burgués y patriarcalista, en el que imperan las más arduas fatigas, pero también la obediencia y la solicitud y la caridad para con el prójimo, utilizando para ello las

ordenaciones vigentes en el mundo. Por último, la situación originaria llega a iluminar aun a la más correosa de las fundaciones divinas, a saber: el estado. Aquí, ciertamente, la espada y la coacción, la violencia y la guerra, pertenecen al pecado, y existe una flagrante contradicción con respecto al ideal cristiano de pura comunidad en el amor, sin fórmulas jurídicas ni estatales de ninguna clase. Pero impera asimismo una benéfica represión, dirigida contra los efectos de la caída en el pecado, y –lo que es más importante– el primitivo derecho paradisiaco, pese a estar relativizado y reaccionar contra el estado de pecado tan sólo bajo las condiciones de éste, se ha conservado en el derecho natural relativo de la institución estatal como una reminiscencia luminosa. No cabe duda que la pasión culpable, las fatigas de la vida, la amarga muerte y el carácter violento del régimen terrenal se cuentan entre los frutos de la caída; el trabajo y el orden, sin embargo, ya existían en la propia situación originaria de que habla Lutero, y si Kotzebue, en su comedia «Die deutschen Kleinstädter» (Los provincianos alemanes), de 1803, daba esperanzas a éstos de que aun cuando fueran tocadas las trompetas del juicio final, oirían sonar con ellas sus títulos oficiales respectivos, lo cierto es que también Lutero entendía a la familia del Paraíso como orden jerárquico y al gobierno terrenal como instituido desde los orígenes por mandato de Dios. Sin duda, resulta difícil de comprender que en la naturaleza del hombre, corrompida, según Lutero, hasta los cimientos, pudiera quedar aún un vestigio de la organización social justa, y ello de manera que el luterano Stahl llegó a definir el derecho incluso como el elemento ético en su transformación en fuerza coactiva externa, que se opera en virtud de la caída en el pecado, y el estado de la restauración como el derecho natural absoluto de la situación de origen que reacciona contra el estado de pecado bajo las condiciones de este último. De ahí que la noción de derecho natural absoluto se sitúe fuera del orden jurídico positivo del estado y el concepto del derecho natural paradisiaco de las sectas revolucionarias quede degradado a la condición de simple quimera subjetivista. Pues bien, si tanto se enaltece al estado, degradándose al mismo tiempo al derecho natural auténtico, comunista y racionalista, al precepto de amor y al paraíso de Cristo hasta el ínfimo nivel de lo inconsistente y aun paradisiacamente apátrida, entonces se ha llegado sin duda alguna al último confín y la moral de la persona, ciertamente, ha abdicado en Dios mismo a

favor de la moral oficial. En la medida en que Lutero privó de ilusiones a la vida, cerrándole todos los caminos y ante todo la vía de los Santos hacia el otro lado, en la medida en que, al interpretar la situación beatífica de los orígenes, incluía en ella el trabajo y el orden de este mundo, estaba presentando al estado y su moral señorial (el estado de entonces, asentado sobre el capital de comerciantes y príncipes) como la más excelsa estructura moral y aun como única estructura moral del mundo y por encima de él (puesto que el otro elemento, a favor o en contra de ella, es la interioridad). Se hace patente ahí la divergencia con respecto a Santo Tomás y la sucesión o el sistema jerárquico –relativamente esclarecedor– de éste, según el cual, la *lex imperfecta* de Moisés, orientada hacia fines racionales intramundanos, halla su cumplimiento, perfección y remate real en la *lex perfecta Christi*, la cual se orienta hacia el fin sobrenatural de la gracia. Si se prescinde de que el Infierno y la Iglesia del dolor constituyen un terrible residuo de represión, es cierto que en el catolicismo, el estado no prolonga en ningún lado las dimensiones de su orden moral hacia el Paraíso, hacia la restaurada posesión de lo sobrenatural, de la situación originaria. De hecho, también la infecunda nostalgia de un orden diverso sentida por Lutero sale a flote incesantemente aun tras su idolatría del estado, de muy hondas raíces, y se procura una última salida después de innumerables rodeos. Para la conciencia moral de Lutero, el divorcio entre el mundo oficial y el hombre cristiano no se remedia, en definitiva, ni siquiera en Dios; así pues, la subversiva razón de los hombres que aspiran a ser redimidos vuelve a trasladarse, pese a todo, en muy último término, del estado, desde el derecho natural de lo estatuido y de la irracionalidad, al mismo Evangelio. Pues ocurre que aquí abajo, la voluntad humana no puede querer sino aquello que le ha sido deparado, y no existe un derecho de resistencia o revolución ni individual ni corporativo, ni existe un acuerdo estatal y, por ende, tampoco un derecho de revocación, ni existe la posibilidad de dar al estado una configuración racional. Cuando el estado es malo, castiga al pecado; cuando es bueno, satisface en el mejor de los casos la medida del Señor misericordioso, como sucede en la situación paradisiaca. Y por más que Lutero afirmase que, aun en el aspecto puramente religioso, su objetivo único era crearse un Señor misericordioso, muy íntima y honda resultaba su aspiración por excelencia: estar con Cristo, el más íntimo ubi de la

bienaventuranza, la realización más esencial de su religiosidad, en definitiva puramente quietista y tendente a la unión mística. La meta fundamental inconfesada de su intención religiosa era, pese a todo, Jesucristo, que no el Dios temible, que no la «unidad» del Antiguo y el Nuevo Testamento. Por supuesto que en el Evangelio era donde más genuinamente quedaba descartada para él la voluntad humana; de ahí que Lutero no cesara de implicar –sobre todo en la última etapa de su vida, presa del cansancio y la desesperación– el juego con el día del juicio final, la cómoda e inactiva espera en la apocalipsis, que tan odiosa le resultaba en el plano político, encomendando no ya a Gedeón, sino a Cristo, la revolución, la separación del mundo y el reino de Dios y la resolución de todo conflicto pendiente entre el mundo y el reino de Dios.

Pues bien, dado que aquí abajo no hay modo de obrar limpiamente, cada cual deberá prescindir de reflexionar sobre su conducta en forma demasiado meticulosa. Es más, Lutero llega a exigir que se eviten por completo el arrepentimiento y los propósitos de enmienda, y ni siquiera admite la simple mirada de soslayo hacia el íntimo anhelo de ser bueno. «Pecando –dice–, te fortaleces, mas constriñéndote a no pecar, te extenuas.» Un significado similar tiene su célebre frase «peca a conciencia, pero más intensamente aún cree en Cristo y regocíjate en Él», que de modo sutil y peligroso apunta hacia la fe, pasando por alto la acción. No sólo se debe cantar, comer, beber, dormir y estar alegre, sino que Lutero considera francamente saludable que cada cual conserve dentro de sí una sólida porción del mal, a fin de que el excesivamente justo no se ensoberbezca y esté seguro en todo momento de su humildad ante Cristo y ante Dios. ¡Cual si una sancionada persistencia del mal en nosotros no contradijese a toda humildad verdadera, cual si la bondad real resultase incompatible con la humildad! Comoquiera que ello sea, la excesiva importancia que más tarde ha de atribuir el protestantismo a los escrúpulos de conciencia no es, en realidad, de origen luterano, sino que es manifestación del anabaptismo que sobrevive disfrazado, penetrado de la amargura pietista, cuando no herencia de la peregrinomanía del gótico tardío. Recordando con pavor los fuegos de su estéril penitencia frailesca, Lutero dijo expresamente ser el peor de los males que los humanos se ocupen en exceso de sus pecados, en lugar de atender tan sólo a la certeza

del consuelo en Cristo. Tan importante es para él rechazar la posibilidad –y más aún, el carácter meritorio– de las obras buenas, que de vez en cuando se ve impulsado a menoscabar incluso la «Palabra de Dios» –la propia autoridad de las Escrituras– dondequiera que ésta se opone a la doctrina de la sola fides. Lutero rechaza la Epístola de Santiago, que elogia las obras, en cuanto «epístola de paja», y hasta el propio San Pablo se ve sometido en ocasiones tergiversación, por cuanto no enfrenta a la fe las ἔργα ἀγαυά («obras buenas»), sino únicamente las ἔργα τοῦ νόμου («obras de la ley»), huera y sin acompañamiento de interioridad, y llega –cf. Romanos, cap. II, 6.º, 7 y 10– a atribuir explícitamente a las obras buenas el logro de la bienaventuranza. Aunque de manera impropia y muy irregularmente, en el mismo Lutero se manifiesta a veces una fe que abarca al ser humano en su totalidad, incluida la faceta activa, una fe instrumental, por ende, que define las buenas obras como consecuencia de la justificación y la fe como potencia de lograrse en nosotros esa plenitud de todas las virtudes. En líneas generales, sin embargo, la fe permanece inactiva, y nos justifica precisamente en cuanto fe inactiva; lo más que pueden reportar las obras son ventajas temporales, que no eternas ni esenciales, no proporcionando tampoco ni aun el merecimiento de la ventaja o de la bienaventuranza. Para bien o para mal, permanecen sometidas al régimen externo y privadas de todo nexo con la justificación, en la misma medida en que el régimen externo ha dejado de equivaler a unos preambula gratiae integrados en lo espiritual o en que se declaró al Evangelio incapaz de adaptarse a este mundo, de transformarlo y trastornar el paralelogramo de maldad y represión que es el estado.

Más a menudo de lo que cabe pensar se vieron preservados así los señores de la voz de sus conciencias. Un hidalgo sajón, por ejemplo, que había llegado a sentirse intranquilo explotando a sus campesinos, comunicó su zozobra a Lutero. Éste, para quien los campesinos, ligados a la gleba, eran «como el restante ganado», enseguida quiso confortar cristianamente al caballero, y a alguno del círculo luterano se le ocurrió recomendar contra tribulaciones de esa índole «echar mano de un bonito salmo consolador». Por cierto que Lutero no eximió en todo tiempo y lugar de la fe activa a los hombres reales en la forma que acabamos de ver. «Sufrimiento tras sufrimiento y cruz sobre cruz: he aquí la suerte del cristiano»,

les gritaba a los campesinos, y en aquella ocasión acertaba por fin a utilizar a Jesucristo con fines terrenales, inmiscuyéndolo en el dolor de las capas inferiores. Mas, justamente para con los príncipes, esta salida de la cruz no le parecía oportuna, o se lo parecía en muy otro extremo nada más. «Tenemos simplemente que arrancar nuestros corazones de los conventos, pero no atacar a éstos», predica Lutero; «ahora bien, si los corazones se han ausentado, de modo que las iglesias y los conventos están desiertos, déjese hacer con ellos a los soberanos territoriales aquello que les venga en gana». Por otro lado, a los príncipes se les brindaba aquí –mucho más enérgicamente que antes a los clérigos y al papa César– el sermón de la pobreza cristiana como medio para disciplinar y mantener bajo la férula a sus súbditos y para cimentar sobre el carácter cristiano de la servidumbre la omnipotencia del estado y consolidar ésta como represalia contra la maldad y la nulidad de la condición humana. Mas en cualquier otro aspecto, toda fe era mantenida a raya, y la indistinta condenación de todas las obras, sin tener en cuenta si provenían de un sentimiento externo o de un sentimiento amoroso, así como la doctrina de la fe en cuanto única posibilidad de justificación, no tardaron en ampararse tras una nueva prestación de labios para fuera, tras una interioridad ramplona y sin ningún peligro de estallido. En vano confesaría Lutero en la fase postrera de su vida, cada vez más ensombrecido y desilusionado por el desenlace de la Reforma, que él mismo habla fomentado, que: «Este sermón sobre la fe como única posibilidad de justificación se debería aceptar con gratitud del corazón, intentando cada cual mejorarse bajo su influencia y ser piadoso en adelante. Por desgracia, ocurre todo lo contrario, y el efecto de esta doctrina consiste en que, cuanto más dura el mundo, peor se torna. En la actualidad, las gentes están poseídas por siete demonios; son más avarientas, arteras, tramposas, despiadadas, obscenas, insolentes y pérfidas que en los tiempos del papado». Dábase incluso un singular paralelismo entre dos depravaciones espirituales de diversa índole que allí tuvieron lugar; por un lado, el consuelo religioso buscado por cierto anabaptismo tardío en lo carnal y, por otro, el enquistamiento de Cristo, favorable a la clase principesca, llevado a cabo por el luteranismo en su etapa de madurez. Con palabras no muy diversas de las de Lutero proclamaba el degenerado «anabaptista» turingio Klaus Ludwig, fundador de la «Hermandad de Sangre pro Bautismo Renovado», el derecho a cualquier tipo de

ayuntamiento carnal, y así fuere contrario a las leyes, habida cuenta de que Cristo eximió de la Ley a los fieles y los emancipó, de que derogó de manera total y absoluta el Antiguo Testamento y de que por su martirio en la Cruz redimió a los humanos de pecado y los justificó. En suma, también en la doctrina de Lutero acabó por desaparecer la última posibilidad de control; ningún pecado que no fuera la incredulidad podía acarrear la condenación, y la fe no dejaba lugar ninguno a una posible imitación de Cristo en cuanto conducta vital. Si bajo Calvino, al menos la comunidad elegía ella misma a sus servidores, a sus predicadores, Lutero acabó renunciando aun al primitivo ideal de la comunidad libre e instituyó una nueva jerarquía espiritual, la cual –¡oh, perversión del libre sacerdocio de los legos!– culminaba con un profano por excelencia, con un poderoso, a saber: la criatura del soberano territorial constituido en obispo. De este modo, el estado se tornaba omnipotente en la misma medida en que su maquiavélico teólogo enclaustraba a la fe, relevándola de todo compromiso activo dentro de la sociedad, y haciéndola pasar al estado de crisálida, en el cual brillaba con el fulgor exangüe de un micado. Los propios miembros de la iglesia se veían sitiados por el régimen represivo de este mundo sin poder hacer nada. «No se puede gobernar al mundo según el Evangelio», encarecía Lutero; las leyes no pueden hacerse cristianas, porque en un mundo de la voluntad corrompido y totalmente falto de homogeneidad, lo cristiano nunca llegará a ser precepto, compromiso ni ley. Consciente o inconsciente, la peculiar sutilidad de Lutero culmina, pues, con su pretendido desprecio por la vida de trabajo, todo ese mundo pérfido y hundido por completo que ni aun a la Iglesia antigua le merecía mayor desdén; considerándolo, pues, inexpugnable en lo espiritual, lo eximía de cualquier dirección cristiana, de cualquier relación gradual que con la justificación pudiese guardar. De esta manera, quedaba subordinado todo lo espiritual al poder, pues que Cristo descendía a la condición de elemento útil o totalmente inofensivo en aquel estado de sitio de la represión, en la dura e impía materia estatal. También el barroco católico conoció sin duda alguna esa política de alevosa ambigüedad, rebasando a menudo al propio Lutero y tan lejos como éste de la cultura universal del medievo, de cualquier modo relativamente uniforme. Descollaban allí no menos el desplazamiento hacia la interioridad, la reservatio mentalis, la graciosa o taimada superchería consistente en «preservar el

santuario de un corazón devoto en medio de la vida mundana», y sin embargo –o justamente por ello–, no renunciar a los valores relativos de esa vida mundana. Aun así, la Iglesia católica jamás abandonó sus pretensiones de ejercer la dirección espiritual, de supervisar el ámbito intermedio, mezcla de lo temporal y lo espiritual, de la misma manera que la retirada al claustro para practicar allí la imitación de Cristo –ello sobre todo–, conservaba resueltamente su margen posible, el centro de iniciación y operación del elemento sobrenatural de la Iglesia. De cualquier modo, lo único que le faltaba a la miseria alemana era el desinterés luterano por los negocios públicos, del cual se sirvió, en efecto, para lograr un divorcio entre obra y fe, entre poder y espíritu como en ningún otro lugar se ha conocido. Al estado luterano, pese a toda su muy sublime tradición de lo inteligible, le faltaba así casi por completo la tradición de compenetración con la conciencia moral pública, siempre mucho más despierta, que distingue al mundo calvinista y al católico.

Sobre la fe de Lutero

Está claro, pues, que en el luteranismo, el afán de poder se había liberado con mucha mayor franqueza que en Calvino, mientras que el Imperio romano se habla rejuvenecido sin el cristianismo, Jesucristo quedó relegado al territorio de la mera justificación, inerte, irreal y sin compromiso para los humanos.

Pues, he aquí, en este caso no mora en nosotros aquello que, pese a todo, pugna por ascender desde la región sombría hacia las alturas. El hombre nace pecador y, por voluntariosa que su gestión sea, acaba su vida entre sus pecados. Desde la caída de Adán no hay, según Lutero, ni un solo acto humano que no merezca la condenación eterna. Jamás se consideró a la flaqueza humana, a la inanidad del libre albedrío, con tan espantoso rigor, y jamás se vejó y humilló al hombre tan profundamente. La dicha cristiana de sentirse dueño de todas las cosas de ningún modo la referían los anabaptistas al hombre viviente, quien, por el contrario, ha de doblegarse y desvanecerse hasta el último extremo, a fin de que en

su interior comience a manifestarse aquello que él no es y resplandezca la pureza.

Más de uno, en verdad, sabiéndose incapaz de desprenderse de sus malas pasiones y liberarse de sus cargas, había tomado ya un atajo más fácil. Era frecuente en tiempos de Lutero que la voluntad flaquease bajo la presión de los sentimientos de culpabilidad, que formaban tremendo cúmulo en la conciencia, así como del incipiente silencio del Más Allá, a despecho del desesperado peregrinar del pueblo a los lugares sagrados. De este modo acabó cundiendo la tendencia a considerar a la voluntad humana como carente de toda libertad, con lo cual se la eximía de su responsabilidad. Tal tendencia, en rigor pagana y transmitida desde la antigüedad, se contradecía con otra potencia incipiente, a saber: la de lograr la salvación por propio impulso. Así pues, el sentimiento de ineluctabilidad, que para colmo tenía apoyos astrológicos y de los fetiches del viejo Hado, proporcionaba a los peores laxitud y a los rigurosos una oportuna mitigación –que no extinción– del incendio. Consecuencia lógica de la superior sensibilidad fue negar toda relación entre Dios y la culpa inocentemente contraída por nosotros, toda relación entre Dios y cualquier «justicia» injusta. Se rechazaba al juez en Dios, se proclamaba que era indigna de Dios la mentalidad de sayón que inventara las penas eternas del infierno, y hasta la literatura polémica y apologética de la época gustaba de referirse al pasaje de San Agustín donde dice que todos los pecados cometidos desde los tiempos de Adán, si se comparan con la inmensidad de la misericordia divina, vienen a ser lo mismo que una minúscula gota de agua con respecto al mar. De allí, en efecto, le vino a la desesperada angustia de este fraile empeñado en ardua lucha el respaldo necesario para dejar de esforzarse por cosas que le hablan sido denegadas y limitarse a creer llanamente. Mirando hacia atrás, Lutero cuenta que un conocido suyo había padecido tormentos tan inmensos e infernales que, de haber hallado éstos su consumación en él durante medio minuto y aun sólo una décima de minuto, habría perecido sin remedio, y sus huesos habrían quedado reducidos a cenizas. Tanto más seguro, por supuesto, fue el alivio de Lutero en el momento en que renunció a seguir su propio camino; el desmesurado sentimiento de depravación, para el cual no había fronteras ni solución de continuidad, viró en redondo, echó el ancla

del desaliento, recurrió a la doctrina de la absoluta caída de Adán, halló su consuelo en la radical e irrevocable perversidad de las criaturas y en la incapacidad de éstas para observar una conducta cristiana.

Ello no obstante, seguimos encontrándonos ante un verdadero enigma. ¿Cómo y en virtud de qué puede hacerse estimular el hombre para que siga creyendo siempre y con intensidad no aminorada? Puesto que nadie se levanta –ni puede hacerlo– por propio impulso, no sólo el hombre terreno queda excluido de toda posible guía espiritual, sino precisamente también el hombre cristiano. No se comprende qué fuerza permite a tan vil criatura como es el hombre ni aun el osado afán de cumplir cada vez más fielmente los mandamientos de la Ley de Dios, lo cual exige Lutero a modo de agradecimiento por la innmerceda remisión de la pena. Además resulta incontestable el razonamiento inverso: si el hombre está constreñido a hacer el mal (non potest non peccare), si desde la caída en el pecado ha quedado extirpada en él toda capacidad propia de mejora, entonces no cabe hablar ya de la posibilidad del pecado. El dolor de corazón, la penitencia, el propósito de enmienda, la vida anterior y la nueva vida pierden así su perfil y hasta toda su significación productiva. Pues en la medida en que aquí desapareció la potencia que distingue al ser humano del animal irracional –lo cual se insinúa ya en la noción luterana de la incapacidad criatural–, todos los pecados acumulados desde Adán hasta Cristo y más allá de Cristo se transformarán de mal moral en mal meramente físico, no susceptible de catequización ni necesitado de justificación alguna. Y así, Möhler, el simbolista católico, observa a este respecto con innegable tino: «Cuanto más se exagere al fijar la medida de la culpabilidad objetiva en que se ve implicado el sujeto sin haber contraído culpa personal, tanto más decrecerán las proporciones del mal subjetivo que efectivamente se cometió, y la naturaleza humana cargará asimismo con la culpa contraída por la persona». A su vez, sin embargo, la «Formula Concordiae» de los protestantes, justamente por el hecho de imponer al hombre tan sólo la compunción y un absoluto nihilismo con respecto a sí propio, proyectando toda la luz sobre el aspecto dependiente de la intervención divina, supone un intento de arrancarle cierta compensación a la doctrina de la total perversidad de la criatura, a saber: no sólo la beatitud luterana, consistente en la ausencia de

responsabilidad personal en último término, sino asimismo justamente el que se le deje vía libre a una actividad mística sin precedente. Pues si aun tras la caída siguiere existiendo la posibilidad de un anhelo elevado de carácter espontáneo, tal anhelo carecerá sin duda de importancia y en modo alguno será síntoma de introversión o arrepentimiento incipientes; en cambio, si el hombre radicalmente caído percibiére en su interior aun la más leve aspiración a una vida mejor, ello podrá servirle de certidumbre gozosa de que Dios ha comenzado a actuar en su interior. Así pues, la más nimia incandescencia de la chispa tiene ya, según la «Formula Concordiae», valor de indicio y hasta de demostración de un incipiente renacer; ahora bien, si fuese efectivamente así, es claro que tal comienzo habría de seguir el mismo camino en todas partes, y entonces, los paganos, a quienes Melanchton no niega en modo alguno el anhelo esotérico, entrarían irremisiblemente en la dinámica de la gracia, más aún: en la dinámica de la gracia cristiana. La diversidad de las entidades religiosas, empero, así como el estatismo relativo de los abundantísimos universos teológicos, resultarán entonces incomprensibles. Melanchton, ciertamente, intenta explicar la existencia y esencia del paganismo – se quiera o no, religiosas – mediante la hipótesis de una revelación primitiva, deparada a todos los hombres; ahora bien, si ésta hubiera sido algo externo nada más, si hubiese llegado tan sólo a tierra corrompida o si su efecto santificante no hubiese hallado otra respuesta que la de una voluntad de Judas, totalmente sombría, es evidente que todo ello habría causado el exterminio de la propia intuición y la revelación primitivas, en lugar de limitarse –en consonancia con el simple debilitamiento originado por la confusión de las lenguas y la caída en el pecado– a matizarlas, oscurecerlas, ocultarlas, taparlas y degradarlas a la condición de meras figuras del atrio, pertenecientes al Dios preliminar. En resumen, Lutero, en su doctrina del *servum arbitrium*, no sólo difuminó el estímulo, que de tan vacía y lóbrega manera nos llega, mediante el asentimiento a él, al parecer forzoso, sino que también difuminó este mismo asentimiento, la libertad o no libertad de elección, o libertad psicológica, mediante el estrato inteligible, más profundo, de la libertad o la servidumbre ética. En este punto, sin embargo, conviene hacer una distinción, la cual se habrá de tener muy presente, y es que los humanos en modo alguno carecen globalmente de libertad de elección, en modo alguno están

impedidos de querer por sí mismos. Antes bien, la mera voluntad está determinada únicamente por causas exteriores a ella, y esta manera de carecer de libertad se revela como hasta cierto punto subsanable. Proviene de la presencia del cuerpo en la mezcla, de ciertos procesos de desplazamiento del pasado anímico, de influjos del medio y la situación social, de la flaqueza de la condición humana en general y, por último –en cuanto perturbación más apremiante–, de las coloraciones kármicas de la existencia y sus vicisitudes⁶. Ahora bien, nadie se ve obligado por su esencia a permanecer constantemente esclavizado por este marco social, telúrico y aun kármico. Abiertas están las posibilidades de retirarse del «por que» dado y optar por el «pese a todo», así como la libertad de elección, es decir: aquello que habitualmente se entiende por «libertad de la voluntad». Se la puede, por supuesto, adquirir a través de una progresiva autocaución de las acciones (lo cual es uno de los postulados fundamentales del anabaptismo). Con ello, sin embargo, es cierto que no queda estatuida en modo alguno la libertad ética en sí; antes bien, la libre voluntad, por el hecho de liberarse de algo, se torna a la vez completamente libre para algo, para llenarse con contenidos éticos negativos o positivos. Ricardo III se propone devenir malvado; cuando cayó la Bastilla, tan abiertas estaban la posibilidad de seguir la carrera de burgués como la de convertirse en ciudadano místico⁷; y así, Sócrates conoce ya de sobras la paradoja de que un hombre elija libremente servidumbre o libertad, ignorancia del bien o conocimiento de éste. En fin, si la voluntad vuelve a fluctuar entre ambos extremos, es evidente entonces que también la espontaneidad, adquirida de manera psicológicamente inobjetable, se ve abocada a titubeo y búsqueda, a inquietud, y adopción de un carácter hipotético que, a su vez, hace retroceder a la espontaneidad justamente y cuyo estancamiento, sin embargo –de recaer la elección en la servidumbre ética, es decir: en el autismo, en la desviación caritativa y mística–, restituye con tanto mayor razón la servidumbre psicológica de antes a partir del objeto. Mas si el estancamiento, si la resolución se orienta hacia la libertad ética, hacia el libre albedrío, tampoco le queda ya entonces al libre albedrío ninguna posibilidad de elección, pero ello por la sola razón y con la única finalidad de que toda su inquietud haya arribado así a buen puerto y la intención humana haga acto de presencia, se encuentre y se abraza a sí misma, en un fenómeno de posesión y aun autoposesión productiva, en un obvio

descubrimiento del «nosotros», caritativo y místico a la vez, brotado del manantial de la libertad absoluta en sí. Pero también es cierto que en ninguna parte ya está dispuesta la vacilación de la voluntad a dejarse consolidar de un modo tan absoluto; psicológicamente, en verdad, y para el carácter empírico, la libertad es posible, y en consecuencia, lo son también la responsabilidad, la culpa o el mérito en la elección del mal, es decir: de aquello que no es libre desde el punto de vista ético, o del bien, esto es: de lo éticamente libre. Mas, aunque los santos existen, el Mesías no ha surgido aún, y la adjudicación absoluta de culpa y mérito se trunca todavía por obra del anonimato, de la objetiva incertidumbre del carácter inteligible, por obra de la hondamente arraigada servidumbre apriorística o, lo que es lo mismo, del autoencubrimiento del destino del hombre, en una palabra: por obra del incógnito metafísico y moral de la esencia humana. Por otro lado, la libertad ética, a diferencia de la psicológica, no se puede adquirir por propio impulso; el ser para sí, la libertad de los hijos de Dios quedan en suspenso, y se aplazan la desligadura de la propia índole autista o vacilante, la desligadura de la «heimarmene», de todos los nexos materiales con el mundo, la presencia propia y colectiva y la rememoración absoluta hasta tanto el elemento mesiánico no «se apodere» de la voluntad humana, hasta tanto, pues, no «participe» en esta voluntad humana, en esta voluntad de salvación, una respuesta venida de allá arriba, la gracia, la coronación por la gloria encontrada. Sin embargo, es evidente que al menos la libertad psicológica, activa, la libertad en cuanto aventura, proceso y problemática y aun en cuanto postulado, sigue estando de parte de la espontaneidad humana, sin la cual ya nada ocurre ni puede ocurrir. Y también lo otro: la gracia, la libertad ética en Dios, llega a carecer totalmente de voluntad y aun de la voluntad de la gracia, constituyendo en toda regla un milagro ajeno a la acción y superior a ella, consistente en el salto hacia el contenido en cuanto posible dato originario, sin el cual, por otra parte, toda espontaneidad seguiría marchando sin fin, incapaz de encontrar una meta adecuada. Con todo, no cabrá silenciar en esta relación que la Iglesia católica, frente al menosprecio luterano del hombre, frente a todo el exceso de la omnipotencia divina, tomó a su cargo la cooperación humana, el destello –todavía incólume– de la pura «sindéresis»⁸, fabricando una complicada sinergia a base de libertad y gracia, la cual, si bien no daba el tratamiento adecuado ni a la

libertad ni al don purísimo de la gracia, mantenía ciertos postulados importantes de la historia de las herejías en contra del despótico dios de los luteranos.

Pues claro, según éstos, ni siquiera la fe nos hace puros; al hombre en su permanente miseria, la fe sólo le sirve de escudo. En cuanto al propio pecado, éste permanece, y jamás se lo puede suprimir en sí mismo ni contrapesar; no hay modo de borrar su mancha, y no existe mérito humano ni, en consecuencia, mérito excedentario. Podrá el príncipe ser serenísimo, pero jamás podrá el cristiano ser santo; el esplendor del hombre en quien mora el espíritu no tiene cabida ni aquí ni en el más allá, para que así el santo no se inmiscuya ni proporcione consuelo en el más acá, en el orden inferior. Vanos son los prodigios con que el ejemplo de los iluminados procura salvar al hombre; mas allí donde, pese a todo, parece surtir su efecto, lo que sucede, según frase procedente del ámbito ideológico calvinista, es que Dios ha suscitado en aquellos hombres una mera apariencia de santidad, a fin de que en la otra vida, la condenación les llegue y los sorprenda de manera tanto más terrible. Así pues, el pecado y la culpabilidad están siempre en nosotros, mientras que la justicia nos es externa; como decía Zwinglio, parafraseando a Lutero, sea el propio Dios quien levante el carro. El único remedio que queda es buscar protección en Cristo como la buscan los polluelos bajo las alas de la gallina, es aferrarse con toda el alma a la creencia en el poder de perdonar los pecados inherente al sacrificio de Cristo. De este modo, pues, retorna a un nivel último en Lutero el antiguo divorcio entre reino de la criatura y reino de la gracia, así como la imposibilidad de intervenir ninguno de los dos en terreno del otro, de manera que ni el mal se puede eliminar mediante el espíritu, ni la salvación llega a ser transmisibile entre las criaturas ni apta para quebrantar el poder del pecado. Si en este mundo, bajo el gobierno de los príncipes, se había abandonado todo proyecto de refrenar la actividad del mal, no quedando ya esperanzas de mermarla, es en el plano metafísico donde con tanto mayor razón entrega Lutero a toda criatura al diablo, a la estirpe de Judas, a la mera inclinación del ánimo humano a ingresar en la estirpe de Judas, y ello asimismo sin esperanza en la fuerza transfiguradora de la Luz manifestada por Jesucristo. Igual en el estado que en la teología, el mal permanece, pues, dentro del bien, y una vez más se hace patente el furtivo

maniqueísmo de Lutero en esta su tremenda conciencia de la realidad de lo satánico. Ahora bien, en la medida en que Lutero no admite en el hombre sino la alevosía, que no se puede iluminar de ningún modo, y por asombroso que parezca, niega al Todopoderoso la capacidad –o, por lo menos, la voluntad– de incluir al Infierno dentro del Paraíso, tal maniqueísmo no llega a adoptar un cariz combativo, como el espíritu de guerra santa del Islam, del Apocalipsis o del milenarismo, sino que vuelve a permanecer estacionario, ajeno a toda exigencia de remediar los estados de tensión, de conseguir en el Reino de los Cielos al menos la unidad que le es propia. Y así resulta que sólo somos indultados, y no propiamente purificados ni efectivamente redimidos; se nos justifica gratuitamente, por obra de la pura misericordia divina, tan infundada en sí como la fe, la cual anuncia al alma sempiternamente condenable a Dios como Señor misericordioso, pese a todo. Mas si Lutero priva ahora al alma aun de la confianza en lo aparentemente conquistado por los hombres, por los santos, por un saldo positivo de méritos, es indudable que tal antivoluntarismo religioso tendrá muchas menos razones para replegarse hacia la magia subjetiva del anabaptismo y acabar negando así hasta el sacrificio de Cristo en la cruz, el acervo de la gracia existente en cuanto merecimiento de este sacrificio. Antes bien, tal tesoro, como es sabido, no fue conquistado por los humanos, y en consecuencia, en virtud de esta razón que trasciende al sujeto, constituye no sólo el capital del cual surge la Iglesia, organización visible de la Cristiandad, sino asimismo la única sustancia religiosa que existe. Únicamente las Escrituras, en cuanto portadoras de la pura doctrina de la gracia santificante, procuran la salvación en toda su fuerza milagrosa y objetividad; allí donde está la Palabra –y sólo allí– impera la Iglesia, la Iglesia purísima de la predicación y la Escritura. No se dan influencias ni revelaciones divinas fuera de las Escrituras, que son la única mediación autoritativa, y Jesucristo, presente sin cesar en este sacramento únicamente, Jesucristo el Redentor, de la reparación sustitutiva, es quien produce todas las experiencias de salvación, es quien gobierna la Iglesia de los Cristianos. Comoquiera que sea, no hay duda que esta fe surte su efecto en los hombres, a pesar de la escasa frecuencia con que en ellos se da o persiste en ellos como tal, purificada y efectivamente emancipada. No obstante, en la Iglesia de las Escrituras únicamente tienen lugar ritos y signos externos de

la gracia que llaman la atención sobre el Evangelio del perdón de los pecados y de la pura misericordia divina, no infundiéndose ningún tipo de sustancia de gracia plenamente objetivo, apegado al objeto, por así decir. El luteranismo se sitúa, pues, en este caso, en un semiobjetivo estrato intermedio de lo más singular que pensarse pueda, en una sacramentalidad de la fe de Dios dentro del hombre en sí, respaldada ciertamente por las Escrituras, pero, a fin de cuentas, nada más que de orden interior y espiritual, y en el poder santificante de esta sacramentalidad. En ningún momento, sin embargo, cabe interpretar este hecho en el sentido de que a tal agitación interna se le haya reconocido la mayoría; no es, justamente, faceta humana que se adquiera por obra de la fe. Porque en el interior del creyente no sólo se mata así lo inferior, sino la mismidad por entero, quedando suprimidos los rasgos vigorosos y audaces que apelaban sobre todo a nuestra alma y a su salvación. El alma humana vuelve a tornarse tan pobre que ya ni la posesión de la nostalgia le queda; en la misma nostalgia suspira otro elemento del alma, el cual abruma a ésta, el cual hace retornar inmediatamente toda su vivacidad hacia dentro de sí mismo. Aun la persona plenamente creyente se comporta con respecto a Cristo, en cuanto contenido de esta fe, tan sólo como el recipiente de arcilla con respecto al tesoro en él guardado. Y así puede ocurrir que la contemplación del piadoso proporcione una dicha alusiva, por más que la propia alma de éste carezca de todo valor. Incluso en el que se ha salvado figura siempre ella como la vieja escena delirante capaz de volver a destruir la obra de Dios ya realizada. A diferencia de Calvino, el estado de gracia luterano, por fácil y sencillo que su comienzo sea, vuelve a perderse por obra del pecado grave, pero ante todo por obra de la autosuficiente confianza en la propia energía espiritual, puesto que no está predeterminado. Por esta razón, Lutero rechaza no sólo toda aquella fe a la cual deba sumarse el amor activo para impedir su muerte, sino que la doctrina de la sola fides acaba por negar que quede un solo hombre digno de contemplar a Dios. La disposición anímica y aun la buena voluntad, a despecho del énfasis personalista con que parece haberse insistido en ella, no son cometido humano. Cuando Lutero ensalza al «alma delicada, apacible, dócil y serena», única que place a Dios, no hay duda que esta escultura soñada se inserta magníficamente en la línea del gótico tardío, siguiendo los cauces de la más ensimismada afectividad y la más honda devoción, pero a fin de cuentas,

tampoco en este caso entra en funciones dentro de nosotros sino aquello que es puro, o sea: la eficiencia divina, totalmente ajena al alma, y su trascender al sujeto no deja lugar metafísico a ninguna actitud humana que darse pueda, igual se trate del horror a la brasa que de la resignación que dirige la mirada al Cielo. Toda la instauración de la interioridad, de la disposición anímica, de la confianza y de la convicción, así como todo el carácter de magia ético-mística del sujeto, sustituyendo a la instilación del sacramento desde fuera, carácter que también se evidencia en Lutero aquí y acullá, malgré lui⁹, no es, en definitiva, sino mera apariencia y anfibología de las palabras; porque la luz que arde en el mechero de las Sagradas Escrituras no es, pese a toda su espiritualidad y justamente en razón de ella, la luz interior del hombre, sino que está más alejada de la psicología mística y es más ajena a ella de lo que cualquier sacramento objetival católico fuera nunca. La experiencia luterana de la gracia, que en un principio fuera puramente espiritualista, fructificó por fin de manera tan adulterada, viciada y anticanónica como para hacerle «ver» al diablo, aunque no pudiera verse a sí mismo ni ver su propio acceso a la transfiguración. Aun en Cristo, en Dios, Lutero sólo era capaz de «creer». Mézclanse aquí renunciación y simple distanciamiento con hondura ilimitada, propia de la música, con una fe que lo es de suyo, con ese hurgar en sí propio y ese estado de pacificación que caracterizan al alma musical, con el objeto de la música en sí mismo. Y sin embargo, pese a toda esta hondura de la fe de Lutero, el «sonido» brilló por su ausencia, y la vieja clarividencia, la visio beatifica Dei de los místicos macrocósmicos, totalmente apegados al ojo, no llegó a mudarse en Lutero en verdadera adecuación de la «fe», esto es: en la perceptible inmediatez del ser para sí, en un consumado adivinar, escuchar y comprender la existencia en sí misma y su puro fundamento «vivencial». El cometido del hombre – quien, en este ambiente tétrico, carente de dimensión interior, cerrado a lo sobrenatural y sin perspectivas de ninguna clase, acaba ciertamente, según Lutero, por lograr el consuelo de una conciencia apaciguada– no es, pues, en definitiva aquí otra cosa que el firmus assensus, quo Christus apprehenditur [asentimiento inquebrantable, en virtud del cual es aprehendido Jesucristo]. Tan sólo Dios actúa como fides, qua creditur [la fe, en virtud de la cual se cree], y es también Dios sólo quien en ella cree en sí mismo y en su gracia santificante en cuanto fides, quae creditur [la fe que es creída]. Así

pues, lo que desde el lado de los hombres se tiende es un mero acatamiento, mas no una honda conmoción, es un simple asenso sin purificación moral de ninguna clase y ante todo –como corresponde a la fe emocional pseudoagustiniana de Lutero– sin ninguna luminosidad especulativa ni evidencia intelectual.

Por la sola razón de que el hombre no sabe cerciorarse de la Luz por sus propios recursos, Lutero acaba rechazando aun el auxilio del sacerdote y todo aquello para lo cual sirve éste de mediador. Se trata, según él, de aspiraciones inventadas por los seres humanos, las cuales han de cejar para que pueda realizarse la obra de Dios, que se repliega ante la actividad de las criaturas y tanto más ante la acción eclesiástica. Así pues, tan sólo por el hecho de denigrar y negar Lutero la libertad humana de la manera en que lo hizo, cualquiera que fuese la forma en que ésta se presentase, pudo irrumpir tan violentamente su fe dentro de la Iglesia, jactándose no sólo de haber eliminado meros abusos, como Hus, sino de que: «He arrancado al Papa el corazón de un mordisco»; mas era el corazón de la justicia propia, de la incancelada potestad de las Llaves que abren las puertas del Paraíso. Lutero arremete, pues, contra los clérigos, las indulgencias, el purgatorio, el culto de dulía y toda la capa superior de la institución mediadora y redentora de la Iglesia, mas en modo alguno lo hace a causa y por razón de que estén obstruyendo el camino hacia la propia y desbordante comprensión de Cristo, al libre sacerdocio de los profanos, sino por la razón exactamente contraria, a saber: porque la Iglesia se sirve de la facultad propia –si bien conferida– de su poder de confesar y celebrar la misa. No es el yo, sino Dios, quien no necesita clérigos; ninguna época posterior a la venida de Jesucristo, Hijo de Dios, lleva aún en sí la vocación de la mediación religiosa. Lejos de una genuina imitación de Cristo –mucho más lejos de ella que la propia versión católica y también mucho más distanciado que ésta de la doctrina del espíritu que todavía operaba en la Iglesia oriental–, Lutero se remontaba en este aspecto a la época de los Apóstoles y aun a la de Cristo, en cuanto única productiva y clásica a efectos religiosos. Así pues, el que los altares queden destruidos no se debe a que Lutero quisiese acercar al individuo a Dios, inmediatamente y sin intervención de autoridad ninguna, quisiese darle posesión de Dios, sino –de manera totalmente contraria, contrarrevolucionaria– al hecho de que el individuo se le aparezca todavía aquí como

dotado de una espontaneidad vigorosa en demasía, al hecho de que todo el poder de las llaves, que la Iglesia del acervo de la gracia se arrogaba, le parecía per se ipsum una atrocidad o, por así decir, una sacrílega voluntad parlamentarista, de un parlamentarismo en contra de Dios, en contra de su libertad, majestad, autonomía, omnipotencia y carácter absoluto, totalmente indivisos. Al principio, Lutero estaba muy lejos de oponerse tan ardorosamente a la Iglesia; en sus tesis¹⁰ todavía era anatematizado y maldecido todo aquel que hablase en contra de la verdad de las indulgencias papales, y las propias tesis no constituían sino puntos de discusión en torno a los cuales se debatía aún en el seno mismo de la Iglesia. También, más adelante, el instinto acusadamente autoritativo de Lutero se mantendría en todo momento aferrado a la noción del acervo de la gracia de Cristo y asimismo a la de la total independencia de la institución de la gracia con respecto a la medida de su realización subjetiva. A ello se sumaría, en cuanto más notable diferencia, la postulación de que el clero fuese tan sólo el organismo de tránsito formalmente establecido para la autorrepercusión de las Escrituras, a través de la cual gobierna Cristo sólo a la Iglesia, en cuanto quintaesencia de la suma potestad de desatar y principio que trasciende a la comunidad de los fieles. De este modo, pues, Lutero se hizo antipapista por razones de lo menos evangélicas que pensarse pueda, y si, a su entender, la Iglesia sacramental se precipita hacia el abismo, ello sucede tan sólo para que por encima de ella, simple cooperativa parlamentaria religiosa formada por criaturas, se cierna el absolutismo de Dios en autonomía que elige sin fundamento ninguno. El destrozo de la iglesia por Lutero en absoluto constituye una revolución desde abajo, sino que es golpe de estado desde arriba, estallido del despotismo divino que acaba con toda participación sinérgica de la humanidad en las tareas de gobierno.

Ciertamente, está justificado el asombro cuando, partiendo de aquí, se examinan ya los derroteros espirituales seguidos en adelante por los luteranos. Porque el mundo burgués dio libertad no sólo al emprendedor, sino precisamente también a la idiosincrasia de las personas concretas, haciendo surgir así una gran variedad de personajes aventureros y atípicos. En Alemania sobre todo, los individuos de mayor riqueza emocional se refugiaron, privados de toda posible eficiencia, en un sentimentalismo intelectual tanto más

acusado, en el desarrollo y la información de su personalidad espiritual. A ello, sin embargo, se oponían radicalmente la reprobación luterana de toda conducta particular y distinta y asimismo la ironía de que hacía objeto la fe llana a la extravagante razón; téngase en cuenta que todavía el autor –protestante– de la primera versión del Fausto presenta a su protagonista tan sólo como altanero escolástico católico, en preventivo contraste con el otro wittenbergués, el piadoso caballero de Dios llamado Lutero, a quien no apetecía ponerse alas de águila para explorar cielo y tierra. El salto hacia el Fausto posterior, en cuanto símbolo de la espontaneidad específicamente protestante, define al mismo tiempo la inversión del proceso en sentido antiluterano, en virtud de la cual volvía a manifestarse en forma renovada la antigua tradición de la centella y de la singularidad, el *salva meam animam* del misticismo cristiano. Mas también en la visión retrospectiva se evidenciaba ahora agudamente hasta qué punto estaba alejado Lutero del propio cristianismo primitivo, de la conducta virtuosa, de la recta libertad, de la imitación de Cristo y su aprehensión en el fuero interno propio, así como de la preocupación, la esperanza y el éxtasis del futuro. Incluso de San Pablo –por mas que imaginara seguir sus huellas– se veía alejado así Lutero en un aspecto decisivo, a saber: el de la doctrina paulina del apartamiento de los fieles de este mundo para unirse a Cristo en la comunidad de los Santos y Perfectos . Lutero, por el contrario, luchaba justamente contra tales principios anabaptistas amparándose en San Pablo; y no menos equívoca resultaba la referencia a San Agustín, en quien la voluntad precede ciertamente al conocimiento, mas sólo en el orden temporal y no en el de la dignidad, y en quien, además, la plena consumación de la fe no aparece estatuida como certidumbre del amor divino, sino –de acuerdo con Aristóteles, Plotino y Santo Tomás y en franca discrepancia con el escotismo de Lutero– como visión intuitiva de la verdad divina. Ni siquiera el supuesto luterano Schleiermacher se vincula, en su doctrina afectiva de la absoluta dependencia con respecto a la razón del universo, con la vivencia y la noción de la fe luteranas, totalmente insólitas y anticanónicas. Se lo impiden la influencia, demasiado viva, de la singularidad del individuo, el efecto sumamente emotivo del sentimentalismo herrnhutiano y de la psicología mística y la persistencia en él de la filosofía de la identidad del Maestro Eckart y de su idealismo del «Gemüt»¹¹, inclinado a la primacía del espíritu. Aun dejando a un lado al cuasi

calvinista Kant y al cuasi panteísta Hegel, que crea una jerarquía de tipo católico, viene a resultar en suma que la espiritualidad protestante de los decenios posluteranos justamente se aleja en considerable medida de la fe de Lutero, llegando incluso a la negación de sus principios fundamentales o por lo menos a dar a éstos una reinterpretación que los coloca en el extremo opuesto. Y asimismo resulta que el dogma luterano, carente de espontaneidad y heterónomo, queda gravitando cual corteza cuarteable sobre el impulso experimentador de la Edad Moderna y los misterios de su actitud postulativa.

La gradación de terreno y supraterrano en el catolicismo

Sin embargo, hubo un tiempo en el que se vivía cual si ya no fuera necesario enderezarse. Ni se preparaban los Discípulos para una situación duradera, ni se les permitía permanecer en lo que estaban. Se esperaba para muy pronto el día en que de la vieja opresión, del viejo edificio, no quedara en pie una sola piedra. El reducido número de los primeros cristianos y la severidad con que cabía exigir la pureza obligaban a cada uno de los miembros de la comunidad por lo menos a sentir la vocación y justamente a realizar un esfuerzo que en nada se confundía ya con el desvelo terrenal.

Pero a medida que ello se difería, iba tornándose necesario arrellanarse, adaptarse al orden establecido. La comunidad cristiana no sólo recogía a los agobiados de las clases bajas, sino que acabó por ser una entidad social de ayuda mutua, la cual, una vez superada la persecución, tenía que resultar recomendable aun para el propio estado. Grupos diseminados a los cuatro vientos se fusionaron para constituir el organismo global que se llamaría la Iglesia de Roma, y el vivo afán donante de pecadores y convertidos, así como la incautación de los bienes de los templos paganos, por fin llevada a la práctica, crearon manos muertas de increíbles proporciones, las cuales, por supuesto, seguían considerándose aún como patrimonio de los pobres.

Mas para administrar éste surgieron progresivamente clérigos en

cuanto clase señorial, que descollaba sobre la masa. Sumóse a ello entonces la contabilización de lo que «propiamente» era un depósito como tesoro obtenido por la Gracia de Dios, que como tal ya no estaba sin más ni de manera inmediata a disposición de todos y cada uno de los hermanos. Antes bien, la salvación se destacó de nuevo de manera ceremonial, incorporada al ámbito de lo objetual, llegando a hacerse tan ajena a los corazones simples como pueda serlo –con tanto mayor fundamento– para la mente sencilla el enigma del Hijo del Hombre. Con el fin de regentar este *patrimonium pauperum* en forma económica, sacramental y dogmática, surgió, pues, el clero como nuevo estamento; por encima de la comunidad primitiva, de tipo comunista, una vez más se cerraba la iglesia de los clérigos, distinta en muy pocos aspectos de los sistemas sacerdotales de cualesquiera otros pueblos y épocas. Siempre habría, desde luego, individuos que rompiesen sus ataduras con tal componenda, refugiándose en la vida monástica, desde donde se dedicaban a infundir en los ánimos la repulsa contra todo tipo de secularización; finalmente, Montano levantó la voz contra la incipiente depravación, contra la vinculación con el mundo y contra la consolidación eclesiástica las tres cosas a un tiempo, hallando, en el siglo II de nuestra Era, partidarios entusiastas y numerosísimos. Pero tras el fracaso de tan desesperada rememoración del fervor milenarista, triunfaría con tanto mayor razón y ya definitivamente la doble manera de vivir, a saber: imperial y cristianamente a un tiempo. Hasta cierto punto, ya San Pablo había preparado el terreno a ésta, recomendándola encarecidamente, toda vez que el regreso del Hijo del Hombre se demoraba, no cabiendo contar con Él. Mas ahora había llegado a todas luces el momento de la simple preparación para un día muy lejano, localizado muy en el más allá; el clero se aupó así hasta el rango de los supremos dignatarios estatales, y el mundo siguió igual que estaba.

Así pues, las gentes se encuadraban, claudicando apenas sentarse a las pingües mesas. Ya señalaba con toda precisión el poder temporal cuáles eran las obligaciones pastorales y para qué habían ascendido los ministros. Éstos prosperaban y, queriendo o sin querer, resultaban al final imprescindibles a los ricos para calmar al esclavo, mitigar la necesidad más amarga y abortar las posibilidades

de sedición. Desde fecha muy temprana está atestiguado que se oraba por el emperador pagano; también eran frecuentes por aquel tiempo ya las deliberadas alusiones al carácter inofensivo del cristianismo y, sobre todo, a su virtud de proporcionar al poder temporal los más leales súbditos, justamente en razón de su escasísimo interés por las cosas de este mundo.

Pues bien, no siendo que la vida doméstica se hiciese un tanto más cálida, los efectos del amor en si no eran demasiado visibles. La Iglesia, aparte su utilidad contrarrevolucionaria, pronto se vio favorecida por cierto interés común con el estado, al menos a partir del momento en que ella comenzó a conglutinar en torno a sí a las masas con nexos cada vez más sueltos. Pues en la medida en que el Imperio Romano aniquilaba toda autonomía nacional, habiendo repartido la porción del mundo por él conocida en provincias de su estado universal, en el que una burocracia cada vez más tupida campaba sobre un demos amorfo, se iba despejando –más aún: se iba postulando y prefigurando– el terreno para una religión unitaria, siendo en realidad indiferente a este respecto el que tal iglesia única se, ajustara o no a los contenidos ideológicos del sistema político vigente, desarraigado y casi convertido ya en ente abstracto; con tal que no le fuese contraria, no había inconveniente en cuanto a su disparidad. A despecho de la conjunción de móviles en virtud de la cual se toleró primeramente a los cristianos, para acabar, tras una victoria a medias, facilitándoles el triunfal reconocimiento como religión del estado, lo cierto es que la nueva fe no incidió más precisamente en ningún lugar; a lo sumo cabría decir que la vida de los hombres entre sí, la vida preestatal y extraestatal, se vio penetrada algo más –casi siempre menos– por la capacidad amatoria de Jesús, en cuanto momento de triunfo interior localizado allende las ideologías. Aunque el emperador romano acabara aceptando, el bautismo y sometándose incluso a la célebre penitencia canónica impuesta por el obispo de Milán, lo cierto es que, en líneas generales, el Imperio romano y la Iglesia cristiana permanecieron sustancialmente separados. El estado de la antigüedad era demasiado duro, de factura sumamente arcaizante; sus estructuras económicas eran de gran complicación y estaba tan repensado desde el punto de vista jurídico que difícilmente podía desmantelárselo a fondo y colmárselo de un espíritu nuevo. Precisamente en la baja Edad Media, además, su legislación se hacía

cada vez más despiadada, al objeto de encarar la progresiva disolución en lo social. La Iglesia se limitó, por consiguiente, a limar las peores asperezas, siempre y cuando no acabase añadiendo ella misma asperezas nuevas, v.g.: la persecución religiosa por decreto estatal, en virtud de su propia constitución.

No es menos cierto que cuanto más acusado fuera el repliegue de la vida, tanto mayor cuidado ponían las personas piadosas en mantenerse apartadas de ella. Y no es ya sólo el estado, firmemente arraigado y malévolo, sino ante todo el viejo rigor monacal quien, con la mayor virulencia y por encima de todo acomodamiento utilitario, impide el compromiso con los negocios terrenos, así sea con una mera intención reguladora. Falta voluntad para ello, justamente también entre los nuevos dignatarios de conciencia intranquila; desdeñan y rechazan la posibilidad de edificar a lo humano, de reedificar, de erigir un Sacro Imperio Romano, en lugar de encauzar a las almas, fuera de tal apaciguamiento, hacia su salvación tan sólo. Por sospechosos que sean el complot contrarrevolucionario que ya se está gestando y el intento de consolidar el estado por pura humildad cristiana, el clero de hechura antigua no se decide a inferir de su posición política y social los oportunos compromisos culturales a la medida del mundo. Los mártires de este mundo y los santos del otro todavía siguen resplandeciendo desde un punto cercano y conservan su capacidad de estimular las conciencias, mientras que el propio episcopado sigue siendo aún de extracción monacal preferentemente, lo que significa que procede de una clase que ha roto con los principios del mundo y los rehuye. En la doctrina de Marción –herética, en verdad–, no sólo Cristo, sino, más hondamente todavía, Dios mismo es el forastero que se lleva a las almas de la mansión del dolor hacia la lejanía perfecta y bienaventurada. Mas también el católico Tertuliano, contrincante de Marción, afirma que: «La Verdad sabe que es forastera en esta tierra y que, viviendo entre extraños, fácilmente surgen enemigos, y sabe por lo demás que tiene su origen, patria y esperanza, su recompensa y dignidad en el Cielo». Dos siglos después, la reacción cristiana y también maniquea contra el mundo es en San Agustín tan encendida que, a su entender, el cristiano se encuentra en la tierra como en país francamente hostil, no hallando descanso ni contento sino en Dios; la comunidad de los condenados está enfrentada en guerras intestinas y entre nación y

nación, movida por la obcecación del poder y la autoridad y por los engañosos valores de la cultura terrenal. La civitas Dei, sin embargo, no es estratificación a la manera platónica ni tampoco «cristianópolis», sino comunidad de puro designio espiritual, sobrenatural, contrapuesta por entero al estado y aun a la ley natural. Por consiguiente, largo tiempo después de Constantino, el cariz del mundo sigue siendo muy similar al que presentaba en las declaraciones de guerra del Apocalipsis: reino del mal por excelencia, soportable en último término con ánimo indiferente por el sólo hecho de seguir en vigor la promesa de aquellos pies que expulsan a los dragones, al mundo y al Anticristo, porque al menos la Iglesia, en cuanto comunidad de los hombres de espíritu cristiano, se adentra, redentora, en los reinos de Belial. A este respecto, sin embargo, son tres las maneras en que el mundo mantiene aherrojados a quienes por su nacimiento pertenecen a Cristo: en primer lugar, el mundo fermenta en el interior del hombre mismo como tentación de la carne, después lo hace dentro de la comunidad humana en cuanto orden de la propiedad y el dominio, encarnado por el estado, es decir: en cuanto σαβίλεια τοῦ νῦν αἰῶνος; y por último, en el aspecto cosmológico, en cuanto reino de la creación en su conjunto. Si Marción se lo achaca al mismo Dios de los judíos, afirmando que sólo por la sangre de Cristo se obtiene el rescate, en San Agustín, ciertamente, el mundo está adjudicado a los ángeles caídos, que, irrumpiendo en la creación de Dios, pura en sus orígenes, la arrastraron consigo hacia el abismo. Tan desmedido aborrecimiento del mundo es, por lo demás, común a toda la baja edad antigua y hasta llega a dominar como voluntad central, como dogma fundamental, toda la gnosis pagana y cristiana. Para ésta tan sólo tiene importancia la retirada del mundo, por cuanto proporciona el santo y seña, el ritual mágico que precisa el alma para la ascensión a los cielos, para llegar, pasando de largo ante los dioses cósmicos, ante los hostiles arcontes de los sistemas planetarios, hasta el único pleroma afín. Por obra de Cristo, señor de los astros, los hombres piadosos se ven por fin libres de la muerte y del destino, emancipados de la tiranía de este mundo, de sus gobernantes y de su astrología. Los paganos perseveraban a medias en la fidelidad a sus dioses nacionales, o bien los sublimaban con diversos nombres, equivalentes todos ellos al del Zeus único de la metafísica, pero fue cristiana la operación de discriminar con todo rigor al destino, a motores de los planetas,

divinidades fatales y cosmocrátors del Dios único que vela por los suyos (Efesios, 1, 21-22; VI, 12) y precisamente los aparta del mundo y los sustrae al nexo causal de su «heimarmene». Ahora bien, aunque seguían siendo cuestión escabrosa, los negocios del mundo carecían de la más grave piedra de escándalo desde el momento en que ya no era necesario venerar al emperador. Por otro lado, el Imperio romano de la época tardía, considerado con tal objeto desde la perspectiva cristiana, se ofrecía, bien en cuanto bautizado, bien en cuanto bautizable, como terreno y ocasión propicios para la más intensa labor de predicación. No se trataba ya de conquistar el mundo y perder el alma, sino que la unidad del Imperio le convenía aun al más estricto criterio cristiano –y a ése, tanto más–, proporcionando un sustento a la idea de la unidad del género humano y también al monoteísmo, con el cual marchaba paralela, si bien en un plano preferente, por así decir. Marción estaba derrotado, y también remitía ya la tensión del maniqueísmo, mucho más considerable; para colmo, se iniciaban con Filón dos tipos de acuñaciones conceptuales que acabarían por culminar en el agustinismo, a saber: la doctrina de las fases históricas de la Revelación y la deducción del reino de Satanás simplemente a partir del pecado original, lo cual entrañaba una doble legitimación del progresivo armisticio con el estado. En este caso sirvió primeramente de ayuda para salir adelante la creencia en que desde tiempos inmemoriales habíanse manifestado entre los hombres ciertos vestigios espirituales orientados hacia lo venidero. En la disposición natural del ser humano, en la preparación de la venida de Cristo por la ley mosaica y las promesas de los Profetas se empezó a discernir al menos una serie de etapas de cierta educación metódica. Por consiguiente, a una teleología más amplia, o acaso más indiscriminada, acabó por parecerle interesante la inclusión del propio Imperio romano –aunque esta se realizase de modo sumamente desdeñoso y relativizante todavía– en esta gradación concebida en principio como puramente espiritual y que se movía en un medio puramente espiritual asimismo. Desde luego que la propiedad, la esclavitud y hasta el principio estatal se consideraban en definitiva consecuencias lógicas de la caída en el pecado, del crimen originario de la humanidad. El estado romano en sí era vituperado en toda regla en cuanto sucesor de la fundación nemrodiana, del reino de Babilonia; pero no es menos cierto que hubo intentos de aproximar tal estado por lo menos a la disposición

natural del hombre, de suerte que las leyes del Imperio romano, conservando su vigencia hasta el fin de los tiempos, no carecieran, sin embargo, de una cierta relación «natural» o función mediadora con respecto a la Iglesia, al período último, al vicariato de la parusía. A las mencionadas frases se sumaba como segundo factor de transición, del compromiso cada vez más concreto con el mundo, el que el estado deba su existencia tan sólo al pecado original justamente, que no al demiurgo, a Satanás, en cuanto principio irreparable en sí. Por ende, parecía transparentarse la posibilidad de una vinculación espiritual a través de la más honda perdición; aun en el propio estado existe mezcla de malo y bueno, y la alianza no comienza tan sólo con la natural disposición religiosa de la criatura, sino precisamente también con la Revelación divina, al menos en su fase segunda, la mosaica, en una palabra: con el Decálogo. De hecho, fue la ecuación entre ley natural, por la cual se rigieran los sabios de la historia primitiva, los patriarcas y los fundadores de linajes, y ley mosaica, o el Decálogo, la que primeramente se estableció por entonces; pero también prestó su concurso el derecho natural propiamente dicho, el postulado estoico de la congruencia de todo obrar con la naturaleza racional, con la naturaleza social del hombre, fuera de la tiranía de los apetitos sensuales y de la fortuita determinación jurídica por parte del estado. Justamente el inventario de este apriorismo jurídico, que, por mediación de Cicerón acabó dando forma racional al Derecho positivo romano, vino, en cuanto código de la razón todavía pagano, a entrar en conexión, es más: a encajar perfectamente con la ley mosaica. Ya Troeltsch había llamado prolijamente la atención sobre tan trascendente proceso, y fue en este punto donde se produjo la mediación filoniana. Filón, en efecto había sostenido la moral filosófica de la antigüedad, así como su doctrina de las ideas, en cuanto plagio propedéutico de la Biblia, combinando ya al mismo tiempo la ley natural con la divina mediante el recurso a la primitiva Revelación divina. Así pues, si se quería evitar asimismo una aproximación concreta a la realidad pagana, con todo su descarnado espanto anticristiano, el rodeo a través de la literatura política y moral pagana dio como resultado la seducción del universo estatal racionalizado y su toma en consideración por parte de los cristianos. De este modo, pues, la Estoa más Filón prestaron a la filosofía social cristiana un servicio análogo al del neoplatonismo para con el dogma que se estaba constituyendo.

No es de extrañar que la conciencia moral, de tan docta manera ampliada, supiese valorar en adelante casi sin turbación aun lo que le era deparado a ella misma. Pues, una vez establecida la gradación de las cosas, es evidente que cabrá acatar las leyes del estado, en la medida en que concuerden al menos con la ley natural. De cualquier modo, en esta decisión de Orígenes –quien, sin embargo, no espera ya del cristiano un comportamiento diverso al de cualquier pagano íntegro– está presente aún una posible reserva, una especie de verificación de la ley desde el punto de vista del derecho contractual, si bien replegada ya al otro lado de la línea cristiana. Tal doctrina del derecho contractual parecía aplicable por excelencia en el caso del emperador cristiano, dado que sobre todo él no podía ser emperador sino en la medida en que su poder, concebido como delegación de los derechos del pueblo en la persona del príncipe, garantizase la salvaguardia del orden moral natural. Sin embargo, la Iglesia primitiva, que triunfaba con suma indulgencia, en ningún momento supo entender este axioma en sentido revolucionario, si se diere el caso, como más tarde harían Calvino y los jesuitas. Antes bien, enseguida se vieron el gobernante injusto y aun el infame, y finalmente hasta el originario reino diabólico del mundo político en su totalidad, asistidos por un derecho natural –mas no se trataba ya del simple derecho natural estoico y mosaico, sino de uno de índole muy particular– que les cubría las espaldas y los justificaba. Pues si el pecado original había servido para hallar dentro del mismo estado ciertas vinculaciones con un mundo mejor, la función que ahora desempeñaba era la de su acto más específico, a saber: el castigo divino en sí, destinado a justificar al estado en sus aspectos enojosos, en su negatividad. Por consiguiente, en el más elaborado sistema del catolicismo primitivo se considera precisamente también al gobernante nefasto y aun al estado en su totalidad como castigo impuesto por Dios y antídoto contra el pecado. Ambos ponen de manifiesto la ira de Dios, de la misma manera que Cristo ponía de manifiesto el amor de Dios. Surge así –con recepción muy posterior, en circunstancias muy similares, en el luteranismo– la idea aberrante de un derecho natural «devenido», que no relativo solamente, acompañando al absoluto del estado originario. Y la tesis de un poder disciplinario impuesto por Dios vino a legitimar al estado positivo más enérgicamente de lo que al racionalismo estoico le pareciera nunca posible, a despecho de sus doctrinas de resonancias conformes. Así

pues, el viejo irracionalismo religioso viene a hacer de superestructura de la propia teoría contractual, relajada en un sentido favorable al estado, «concreto» y francamente ajeno al espíritu cristiano. El emperador vuelve a aparecer como impuesto por la Voluntad divina, y el derecho natural relativo reacciona únicamente ya contra el pecado y no contra el estado, como hacía el absoluto. Ahora bien, el propio estado, esto es: el emperador y su régimen, no tienen ya límites teóricos hacia abajo, sino –en virtud del remozamiento de la idea teocrática por el derecho natural y de la represión instituida en contra del pecado– tan sólo hacia arriba; el estado no tiene otro tope que la Iglesia, con sus posesiones y su poder jurisdiccional, en cuanto institución de la gracia post statum. Por cierto que ni aun con ello, ni aun en las paces finales bizantinas, se logró una unidad real, sino a lo sumo aquella división de poderes, los cuales sólo se encontraban ya en el punto –muy dispar en cuanto al contenido y unitario formalmente nada más– de su respectiva instauración por Dios, de su complicidad en el ejercicio de la doble teocracia. La conciencia moral contraria a este proceso de conciliación entre Iglesia y estado hubo de refugiarse una vez más en la vida monástica, con el fin de rescatar y poner a salvo allí alma, ensimismamiento y caridad, la absoluta estimación de la interioridad del hombre, dejando a un lado todas las diferencias de nacimiento, condición social y cultura. Y de allí le surgieron a la Iglesia medieval sus predicadores, de acción purificadora constante, y a la ortodoxia griega sus adoradores de la luz y sus pneumatistas, nunca subordinados por entero a la jerarquía ni encasillados en el dogma. Lo principal, sin embargo, fue que de entre estas congregaciones laicas resurgió la secta cristiana primitiva, la comunidad originaria, desaparecida del orbe desde San Juan.

Es cierto que, al irrumpir los nuevos pueblos en el Imperio, pareció en un primer momento que el espíritu cristiano se impondría allí por fin. Las nuevas masas eran sin duda toscas y desahogaban sus groseros ímpetus mediante dilatadas correrías y operaciones de pillaje, pero carecían del instinto sanguinario de los romanos, de su refinada frialdad y crueldad. Preponderaban en ellas las primitivas virtudes cooperativas y tribales; además de la rudeza y la violencia había lealtad, veneración a los mayores, piedad filial y estipulación no escrita entre individuos, en una palabra: todo el calor y toda la sencillez que caracterizan a las relaciones económicas y entre

grupos en la sociedad patriarcal. Ello quedaría de manifiesto con mayor nitidez aún cuando, hacia finales de la época merovingia, se desmoronaron totalmente el régimen urbano antiguo, de economía monetaria, y el sistema estatal abstracto y burocrático. La primitiva economía natural todavía subsistiría largo tiempo en el mismo imperio carolingio, y hasta llegó a asociarse en algunas zonas con los residuos germánicos de un comunismo autóctono, el cual no dejaba de guardar cierta fidelidad al postulado de Cristo. Incluso cuando resurgieron las ciudades, con un carácter semiagrario aún, que las diferenciaba resueltamente de la polis antigua, sin estratificar y enajenada de la naturaleza, hubieron de persistir largo tiempo en ellas el sistema cooperativo, el orden jerárquico patriarcal, la equidad y la solidaridad entre individuos y entre grupos. Florecía una entidad sedentaria y cohesionada, un organismo a base de corporaciones que giraba en torno a su propio eje y tenía la altura requerida por las circunstancias, hallándose sin nivelar aún y en los puros comienzos de la formulación abstracta del derecho. En Santo Tomás, el hombre está constituido de este modo y es urbano; en cuanto a la caballería en sí, que es el sistema feudal propiamente dicho, ésta pudo ser apartada sin dificultades de su ruda heroicidad, lográndose su inserción y su información en el sentido de las Cruzadas, todo ello orientado hacia la protección de los oprimidos, el honroso servicio a la Iglesia y el culto de Mana en virtud de una idealización magistral. Tampoco el rey, cuyo concepto e institución confería ciertamente a la inconsistente estructura una homogeneidad no exenta de peligro, a saber: la función representativa de un «reino», tampoco el rey, decíamos, estaba a fin de cuentas impuesto porque sí, conforme al carácter democrático de la elección practicada inicialmente por los antiguos germanos sino que figuraba oficialmente como ejecutor del orden de vida cristiano dentro de sus dominios. Asimismo permitía este elemento moral natural someter –con mayor eficacia que en la antigüedad– al soberano bajo el derecho canónico, bajo los principios básicos de la dirección moral y espiritual. En Santo Tomás, sin embargo, el énfasis principal recae justamente en la ciudad medieval, con manifiesta postergación del feudalismo, así como en enaltecer el coherente orden patriarcal de su estructura; cual si la pletórica confianza no codificada que distingue al universo corporativo de la Edad Media preludiase de manera muy inmediata la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo. Es más, incluso se llegaba

a aseverar una sorprendente armonía entre economía natural, patriarcalismo y principio de solidaridad, apoyada sobre ciertos elementos residuales del sistema dular y del comunismo primitivo. Por supuesto que a tal cuadro le faltan constantemente sobre el terreno aquellos rasgos que con suma añoranza se adjudicaron en el campo y la ciudad al reino de Dios en la tierra.

El talante clerical halló de nuevo la manera de adaptarse, de acomodarse diligentemente. Se talaban de corazón los bosques, pero el propietario rural se hacía servir por los monjes de forma sumamente provechosa. Por otro lado, la infantil unidad se quebró o, al menos, quedó relajada hasta el punto de que al Papa, tan lejano, sólo con un vacío respeto se lo reconocía como tal. Se crearon iglesias locales, bajo la influencia de los señores, la cual se hacía cada vez más aplastante. A Jesucristo se lo necesitaba con nuevos fines y se lo gobernaba en sentido que no era el suyo, puesto que si las costumbres se iban morigerando, la salvación eterna era amoldada a las circunstancias.

Tanto más terminantemente se vio obligada la iglesia de Franconia a ponerse como única potencia docente al servicio de un emperador atroz, dueño de inmensas propiedades territoriales. Los altos prelados le convenían a Carlomagno a causa de su electividad, pero más que nada por el hecho de haberse perdido del todo el carácter hereditario de sus cargos; también los bienes de la Iglesia, tesoro de los pobres en otro tiempo, pasaron a disposición del emperador. Surgió así esa singularísima fusión de Iglesia y estado que ha sido el Imperio carolingio, con su alto clero privilegiado y poseedor de tierras, al cual se hacía partícipe de todos los intereses imperiales. Y floreció una cristiandad extrañamente secularizada de cara a una simple misión cultural mundana, a la cual se encomendaba la tarea de procurar una más llevadera educación de este mundo, no estando prevista para otra edad.

Finalmente, el monje comenzó aquí también a rebelarse de nuevo contra tal venta, contra este vasallaje, y hubo lugar a cierta agitación, la cual veía el Papa con buenos ojos. Con ayuda de las ciudades se logró quebrantar la influencia de la clase señorial; la penitencia y el éxtasis pasaron por el mundo como un vendaval; en pleno siglo XI se iniciaba la más enérgica reacción ascética. Mas

aquello que se les quitara a los príncipes, lo hacía venir ahora el Papa hacia sí, persiguiendo a sangre y fuego a los más radicalizados campeones de la lucha contra la simonía. En lugar de que la Iglesia se desmundanizara, ocurrió simplemente que del ente híbrido del estado cultural carolingio se hizo cargo el Papa, nuevo señor universal de la «Cristiandad». De hecho, la aspiración universalista del apogeo de la alta edad media benefició a la vez y por igual a emperador y Papa; sin embargo, el puesto de Carlomagno va a ser ocupado por una regencia, que no una imitación de Cristo, por Gregorio VII, ese Papa a quien el emperador de la Iglesia estatal enseñara cómo gobernar el estado eclesiástico. Y he aquí que el sustrato del catolicismo en la alta edad media se va a convertir en el reino clerical victorioso, va a estar constituido no por la comunidad de los cristianos ni por una «iglesia» codificada meramente en sí, sino por el «estado eclesial», por la herencia cesárica en amalgama carolingio-clerical.

Con tanto mayor motivo se volvía a reprobar entonces al estado extraeclesiástico en cuanto situación pecaminosa por excelencia, negándosele toda potencialidad de bien por sí mismo o de principio. Pero del mismo modo que el nuevo ascetismo monástico para uso de la Iglesia no era un ascetismo puro, auténtico, volvía a prestar aquí un oportunísimo servicio el pecado original, la doctrina de la preservación de la buena semilla en todo mundo corrompido. Así pues, precisamente el estado, en la medida en que tan sólo había sido sometido, colocado a un nivel infraeclesiástico, volvía a presentarse enseguida como posible poder disciplinario y curativo a efectos del derecho natural relativo. Pero ahora no era ya inmediatamente responsable ante Dios, entendido éste como punto infinitamente lejano donde iban a converger las líneas paralelas del estado y la Iglesia, sino que había de rendir cuentas a la propia Iglesia, directora y redentora a un tiempo, en cuanto círculo concéntrico supremo, en cuanto sistema instrumental divino capaz de toda mediación. Nuevamente recurría, pues, la Iglesia a la doble relación agustiniana con el mundo, animada por la sola intención de evitar las fluctuaciones de éste y de la ciudad de Dios, esto es: que la comunidad puramente espiritual, quedase consecuentemente equiparada con el sistema de la polis clerical, con la Iglesia sacramental constituida entretanto. Fue entonces cuando por fin se sumó plenamente a la gradación temporal, a los criterios de la Estoa

y a la equiparación por el catolicismo primitivo de ley natural y ley mosaica la firme gradación espacial, la pirámide de las ideas platónica y neoplatónica. Pero el monacato en sí, de quien había partido toda la reforma cluniacense, enseguida se vio supeditado con toda firmeza al sistema de la iglesia sacramental; y no sólo se hicieron monjes numerosos clérigos y, a la inversa, clérigos los monjes, quedando así entremezclados los dos órdenes y sujetos a control en virtud de las uniones personales, sino que al sacerdote, en cuanto activo pastor de almas, se le llega a atribuir expresamente un grado de perfección superior al del monje, que no ha recibido las órdenes. En plena consecuencia lógica de la estructura gradual, el ascetismo se ve valorado así tan sólo como fuerza vivificadora, sin que jamás se le dé carta de soberanía. La justificación no la procura, por tanto, el ascetismo monástico, sino únicamente el sacramento, a cuya infusión está ligada siempre la propia capacidad virtuosa del ascetismo, y es sólo la Iglesia quien guarda bajo llave el poder de este sacramento. A esta razón obedece que el problema –plantado por Eicken en su «Sistema de la concepción medieval del mundo» (System der mittelalterlichen Weltanschauung)– de determinar hasta qué punto llegaron a conciliarse en la Iglesia de la alta Edad Media soberbia con humildad, ansias de dominar el mundo con purísimo apartamiento del mismo, carezca de validez bajo tal enfoque, puesto que jamás fue última instancia el ascetismo, sino en todo momento y exclusivamente el carácter coactivo –inérita mezclanza– de la institución sacramental, la cual no tenía interés ninguno en que se mantuviera la tremenda renuncia y rectificación del cristianismo. Su objetivo siguió consistiendo en vivificar moralmente a aquella sociedad de estructura corporativa y santificarla mediante los sacramentos, en codificar e ideologizar precisamente el sustrato de iglesia estatal logrado por los carolingios, incrementado por todos los tesoros de una cultura moral y religiosa que en parte era resultado de una evolución espontánea y en parte producto del cristianismo. Así pues, este sistema de relaciones otorga a la tierra –que no los invalida, sino que los perfecciona y aun sublima– dones casi más preciosos que al Cielo. Tal es el caso en Santo Tomás de Aquino, el más eminente sumista de la transacción altomedieval entre el mundo y Cristo, en la que cada parte, según su índole propia, obra en favor del todo; en la que vibra de modo excesivamente armonioso un sistema jerárquico de impulsos finales, estratificado sin grandes resquicios,

a partir de un número de sistemas subordinados y particulares equivalente al de los diversos círculos de actividades y entidades naturales que existen; en la que, asimismo, no obstante este realismo concreto, esta trascendencia inmanentemente clasificada y distribuida, es cierto que debe regir el severo carácter ultraterreno de la meta absoluta, esto es: lo sobrenatural por excelencia. Y sin embargo, tiene ello una total localización terrena, a saber: en la institución milagrosa y misericordiosa que es la Iglesia. Una vez que Santo Tomás ha eliminado de esta forma –o al menos escalonado mediante cuidadosísimas fragmentaciones y relativizaciones– la paradoja única e indivisa del postulado cristiano, carece de toda nocividad que en su doctrina del amor como virtud suprema, en su doctrina de lo sobrenatural y milagroso en cuanto naturaleza auténtica de la situación originaria del hombre, haga triunfar aun con el catolicismo –precisamente en él– al inmenso poder espiritual del cristianismo. De cualquier modo, el libre albedrío queda a salvo ahí –no así en Lutero–, y la voluntad humana no se ve demonizada definitivamente. De la situación originaria del hombre queda, por ende, un resto que, aunque debilitado por el pecado original, todavía no está corrompido del todo, pudiendo cooperar en la tarea de salvación. En Santo Tomás, por otro lado, la intensa acentuación postulativa de la situación originaria y la referencia intencional del derecho natural a la primitiva santidad del hombre sirven al propio derecho natural racional, esto es: al sistema estatal orgánicamente escalonado y socialmente armonizado –por cuanto es praebula ecclesiae y potencia del acto de gracia– de poderoso refuerzo frente al irracional derecho natural relativo del estado existente. Y sin embargo, tampoco aquí, en definitiva, están tomadas las normas para la recta convivencia de Jesucristo, sino primordialmente de la Estoa, de Aristóteles y del Decálogo. Aunque Santo Tomás concibe, a su vez, la caída en pecado ante todo como pérdida de la perfección del hombre en la gracia, que es de orden espiritual y místico, no por ello deja de celebrar también la facultad sacramental de la Iglesia en cuanto única posibilidad de restituir tal perfección ex opere operato Christi. Ello hace, a fin de cuentas, que la acentuación postulativa de la situación originaria tampoco sirva más que para legitimar el poder –devenido, dominante, impositivo y consolidado como aparato político– de la iglesia sacerdotal, y no la directa imitación de Cristo, rompiendo los moldes tanto del mundo como de la Iglesia sacramental.

Sírvanos ello una vez más para comprender cuán selectivamente hubo de batirse en retirada Santo Tomás hacia la bien proporcionada ciudad para ejemplificar su derecho, y de qué eufemística manera –que casi hace pensar en la visión de la Cristiandad y Europa que Novalis soñaría– construyó el tomismo, a imagen y semejanza del ideal, una realidad fragmentaria en alto grado. Tras ello, ciertamente, todo hombre parecía conforme con su cometido, el de ser minúscula rueda en un gran engranaje. Hasta los mendigos y los enfermos incurables tenían asignada una función, la de provocar la compasión, en cuanto figuras miserables ante las cuales podría hacer méritos el amor. A los mundanos incumbía el papel de la procreación, del mantenimiento de la totalidad social corporativamente estructurada. Entre el mundo y el monacato se insertaban a modo de intermediarios los legos del tercer estado, y a los monjes, por fin, les competía la representación del ideal en forma especialmente intensificada. A ello se agregaban sus merecimientos en pro de las gentes del mundo, logrados en virtud de expiación, intercesión y un bien obrar acumulativo, mientras que los clérigos ordenados coronaban esta laboriosa estructura jerárquica, este sistema de suplencias y vicariatos que de modo casi panlogista se tendía desde la tierra hasta el Cielo, que llegaba en cuanto natura, gratia y gloria hasta Cristo y la Trinidad. Queda instituido así el salto desde lo singular, nuevo y voluntario de cada esfera hacia lo susceptible de reflexión, preordinado y espiritualmente continuo, si bien Santo Tomás reduce tal distancia en la medida de lo posible. En otros términos, la libertad, la disposición de ánimo, la pasión e incluso la pasión cristiana en cuanto ascetismo llegan a verse mediatizadas como simples elementos de la estructura, de la obra, de la objetividad racional, del contenido ético, de la misma manera que Hegel subordinará en forma intensificadora el elemento ético subjetivo de la moral al elemento ético objetivo de la moralidad del estado. Aquí se nos aparece la libertad como invadida a todos los niveles por la razón, de suerte que aquélla se recomienda a esta última como conveniente, llegando incluso a preparar y disponer el influjo de la sabiduría de la gracia y aun a hacer que en Dios mismo mane el bien no ya de manera arbitraria, libre por excelencia, esto es: «ex institutione», sino de manera puramente lógica, partiendo del Entendimiento absoluto de Dios, de la «perseitas boni», de la esencia racional y sistemáticamente trascendente de la bondad en

sí. También a las diversas fases en conjunto se las arrima unas a otras de manera tan apretada como quepa, surgiendo así –en la más proteica de las concepciones conciliadoras, que nos ofrece una variante nueva, supeditada a Dios, de la revisión neoplatónica del politeísmo– un cosmos heterogéneo, un cosmos que campa por encima de cualesquiera saltos relativizadores, enmiendas y paradojas, ninguna de las cuales puede ya conducir fuera de la razón universal emanada, a no ser en la dirección del elemento sobrenatural encarnado en la Iglesia, el cual corona el todo aunque sin desbaratarlo. Sin resquicios quedaron integrados aquí las entelegías, la estructura catedralicia y los armoniosos logicismos de la filosofía tomista en una totalidad que abarcaba desde las formas materiales, múltiples e inherentes hasta las formas puramente espirituales, únicas y subsistentes, pasando por el alma y la Iglesia. Las paces entre mundo e Iglesia, el compromiso entre mundo y Cristo, hallan en esta compenetración de la evolución natural entendida a la manera aristotélica con la revelación escalonada, con la doctrina emanantista de los neoplatónicos, su codificación absoluta; sin embargo, debe hacerse la asombrosa salvedad de que precisamente en el terreno de lo libre, voluntario e incluso «natural» se acusa a veces una intervención de la supramundanía mayor que la que tiene lugar en lo abovedante, espiritual, en la racionalizada maravilla del mundo que es la Iglesia con su «Cielo». Y así pudo ocurrir, hacia finales de la Edad Media, que la conciencia refleja del elemento individual y voluntario, al ascender con el capital mercantil y principesco, destruyera esta estructura formal en un arranque nominalista. El libre albedrío, su espontaneidad y el movens per se del carácter cobraron mayor relieve que en Santo Tomás. Por otro lado, en la doctrina de la doble verdad¹², la razón venía a disociarse casi totalmente de la teología, dado que la primacía de la voluntad quedaba establecida asimismo en Dios, careciendo en adelante el saber de los puros mandamientos y prohibiciones divinos, del «bonum ex institutione», de todo objeto susceptible de reflexión. Tal era el nominalismo, representado por Duns Escoto y sobre todo por Occam¹³, y esta doctrina, de conformidad al mismo tiempo con la incipiente economía individual y con el absolutismo en pleno auge, echó abajo la articulada estructura feudal, clerical y panlogista. Aun así, el nominalismo, cuya ideología resultaba sumamente provechosa a los capitalistas y a los príncipes, no llegó a determinar en su tiempo la

disolución del espíritu cristiano en sí. Antes bien, el mundo, en este periodo gótico tardío, tornábase cada vez más religioso, pero se quebró entonces la entidad unitaria carolingio- gregoriana, con su correspondiente supeditación de la paradoja cristiana a una razón jerárquicamente articulada en estamentos y a un panlogismo escalonado. De cualquier manera, justamente la primacía tomista de la razón hubo de persistir en el anabaptismo y en el espiritualismo, gracias ello al inusitado incremento por obra del sujeto que había llegado a conocer la noción del logos en el misticismo eckartiano. Mas, el aspecto bajo el cual se presenta aquélla no equivale al arbitrario logos cosmológico de Santo Tomás, «qui operatur in unoquoque secundum ejus proprietatem» [el cual actúa dentro de cada ser según la condición respectiva], sino que es esencialmente la más pura simplicidad, la más profunda autovisitación del espíritu, del Espíritu Santo, sustraída a toda posibilidad de mezcolanza con una razón universal de tipo piramidal.

El lucro proporcionaba una impulsión creciente; veníase abajo el régimen de vida corporativo y, con él, cuanto había de pasajero en el compromiso espiritual. Miseria, crisis y movimientos sociales surgían de repente, causando sobresalto; la explotación se veía estimulada, puesta en marcha y pertrechada por obra de las nuevas disponibilidades monetarias. Santo Tomás había conocido y valorado la propiedad tan sólo como prenda originaria del derecho familiar natural; por lo demás, debía servir de provecho a la comunidad, en cuanto tesoro de los pobres o tesoro de la Iglesia idealmente expandido. Mas ahora aparecía el capitalista, con plena libertad de movimientos, infringiendo la prohibición canónica del préstamo con intereses, y se levantaba por encima de las restricciones impuestas por la tradición. Con tanto mayor motivo se transformó entonces el príncipe de señor feudal que era en soberano emancipado, libre de toda referencia real con respecto al patrocinador de la Cristiandad en cualquiera de sus dos formas: la imperial o la papal. Y así se vino paulatinamente abajo la propia doctrina de las esencias inculcadas, jerárquicas y preordinadas, el universo entero de las especies y su sonoro ensamblaje a base de inserciones y superposiciones, cimentada sobre una armonía orgánica perfectamente sosegada. Con el capital, al amparo de él, surgió un nuevo tipo de hombre, emancipado e individual; se iniciaba la economía mercantil, incubadora del lucro. Pero al mismo

tiempo, las transformaciones experimentadas en los modos de producción e intercambio dieron lugar a un nuevo tipo de dominación técnica y racional de la existencia; volvieron a formularse las primeras utopías, de nuevo se planteó el viejo problema del derecho natural en su originaria perspectiva del racionalismo estoico, contrapuesta ésta con la metamorfosis a que lo sometiera el catolicismo primitivo y con el recubrimiento superestructural neoplatónico y escolástico del mismo, y las ilimitadas posibilidades del capitalismo vinieron a resplandecer por fin en un mundo que se había abierto. La Revolución Francesa hizo que se desmoronara por completo la superestructura de unas relaciones económicas pertenecientes al pasado remoto; dejaron de alentar éstas aun en la misma Alemania, el más tenaz reducto del medioevo, lugar por excelencia del conservadurismo escleroso, disparatada combinación de encajaduras orgánicas y dependencias irracionales.

Por cierto que este yo externamente liberado no vaciló ni un instante en deslizarse hacia la franca brutalidad. La ascensión capitalista fue incomparablemente sombría, ante todo cuando se vio sustituida en Alemania por la militar o formando alianza con ésta. Bajo sus innumerables príncipes, pavorosamente emancipados todos ellos, el país no llegó a adquirir unidad económica ni madurez política ninguna, a tener entidad jurídica. Si en los países de Occidente, la burguesía logró un poder político, en Alemania, en cambio, permaneció debilitada incluso en el aspecto confesional. Así pues, la mentalidad comunitaria y asimismo la tardogótica hondura del sentimiento, que los demás perdieran, se sustrajeron aquí a la desposesión de la voluntad individual y a la carencia de escrúpulos del estado autoritario, refugiándose en el ámbito de lo meramente afectivo y emocional.

Se veía que Lutero era del todo impotente contra las fuerzas que él mismo consolidara, a las cuales ni siquiera intentó hacer frente con las armas del espíritu. Tal manera de leer la Biblia y enseñar a vivir en consonancia con ella no proporcionaba los medios para oponerse al estado moderno, basado en una economía monetaria, que entretanto se había instaurado, y poco más que los suficientes para una labor de asesamiento patriarcal. A lo sumo, el luteranismo tenía concebido el espíritu social cristiano según los moldes del padre de

familia; así pues, dondequiera que hoy se atisbe en sus dominios una labor social de tipo evangélico, ésta vendrá a ser, en la mayoría de los casos, simple copia, vacía y contradictoria, de la beneficencia católica, socialcristiana. Pero los ensayos del catolicismo denotan no menos, sino genuinamente, apego al elogio de una sociedad corporativa y principalmente mesocrática; en ellos se considera a ésta, una vez desarrollada y convertida en materia de efemérides, como auténtico ideal cristiano de la sociedad. La idea de organismo se edifica sobre hombres conformes con el lugar que les ha correspondido y que suscriben la engañosa creencia en la posibilidad de que en las sociedades estratificadas se haya laborado algún día en pro de la comunidad y no siempre en beneficio de las clases que en ese momento medren, por más que, en la economía medieval, éstas se distribuyeran también verticalmente, descendiendo hasta el propio maestro artesano, y de manera más benigna. En ningún momento entiende el católico ideal de paz y orden los derechos económicos en sentido igualitario, sino tan diverso como la participación en la salvación sobrenatural, proporcional con respecto a la posición membral del individuo, así en la tierra como en el «cielo», en el estado celestial. Pero sólo una naturaleza subalterna y rendida podría seguir sosteniendo o sufriendo en plena era industrial tal estructura «orgánicamente» articulada. El que en la concepción organicista o solidarista del catolicismo se injiriesen algunos sugestivos espejismos y ambigüedades –así el amor fraterno de Weishaupt¹⁴, el Dios de la sociedad primitiva de Lammenais y Baader¹⁵, las aspiraciones gremiales y el «socialismo cristiano» de los Ketteler, Franzen y Förster¹⁶– no surte efecto alguno, como todo aquello que la modernidad pretenda escamotear, en vez de sanar. A fin de cuentas, lo que aquí se manifiesta tampoco es sino reacción romántica, hipóstasis del antiguo régimen corporativo consistente en desautorizar toda libertad, responsabilidad y actividad y todo derecho de la humanidad a la aventura y a la utopía. Pues aunque no siempre se entenderá con el capitalismo avanzado, la Iglesia había acordado la paz con el pretérito mundo corporativo, una paz sin duda sentimental y acaso también escéptica, mas de cualquier modo paz, con la cual quedaba a salvo el capitalismo por obra de lo corporativo precisamente. Y si –no sólo desde esta perspectiva– la Iglesia reconoció de modo transitorio a la propia Revolución Francesa en su carácter cristiano eminentemente emancipado, tal

hecho constituyó en el sistema tutelar apriorístico del catolicismo una brecha desusada, que en cuanto tal volvería a ser enseguida cerrada. Y aun en la actualidad, el impulso edificador de la Iglesia se ve atraído tan sólo por la insignificante prole, más nunca por el proletariado auténticamente revolucionario, por la marcha hacia adelante, por la Revolución, por la orientación del espíritu hacia la iconoclastia, hacia la destrucción de todo dominio pérfidamente envolvente, que es equilibrio. Sin cesar se ven restringidas aquí las exigencias morales del derecho natural por la sociedad concreta del medioevo, considerada ésta como realización consumada; para el catolicismo, la sociedad verdadera sigue siendo en líneas generales la corporativa, por más que se haya industrializado, pero la Iglesia visible constituye para él el fenómeno religioso, primario, la presencia de Dios en la tierra, y lo que el catolicismo reprueba en Hegel –quien, en su labor secularizadora, no hubiera osado afirmar nada análogo ni siquiera del estado– es el autoanatema de la hipóstasis y blasfemia propias. Ciertamente, no es imposible que una ecúmene comunista corrobore un día la frase de Maistre – aunque en sentido otro del que le diera este tradicionalista reaccionario–: «Tout annonce que nous marchons vers une grande unité que nous devons saluer de loin»¹⁷. Pero la ecúmene nueva que realmente pueda alzarse como nueva Comuna, con comuniones abiertas y auténticas, no le resulta de recibo a una institución como ella es, que se avino en demasía al mundo clasista del compromiso, sobretechoando y relativizando con las más híbridas adaptaciones el cristianismo primitivo, la conciencia de la apocalipsis.

En contra de ello, la Iglesia podría –y, al parecer, puede aun– remitirse a la fuerza que en ella se implantó y que todavía sigue actuando en ella. Tal apelación se pone de manifiesto, según dicen, en la propia entidad de la Iglesia, en su estructura y su integración en el mundo, que se realiza por descenso desde las alturas, a partir del arquetipo celestial en el cual pretende fundarse la Iglesia. Y sin embargo, por ajeno que uno se sienta a toda intención trivializadora, no hay duda que, a despecho de la sublime pretensión jurídica antes citada, la consideración genética meramente empírica de la entidad eclesiástica parece no sólo necesaria, sino casi suficiente para la comprensión de ésta. Conocida es la cal con que se sujetaron los sillares sobre la piedra de San Pedro, y no sólo es palmaria la influencia ejercida por el

sistema social y político de la Edad Media en la doctrina social de la Iglesia, sino que, como ya se hizo notar al principio, tampoco la índole propia de la Iglesia clerical en su conjunto, según quedó reconstituida ésta por encima de la comunidad primitiva, difiere poco de las estructuras clericales de todos los restantes pueblos y épocas, por cuanto adivinable y amística tanto en sus comienzos como en la fase de consolidación. Comparando las instituciones occidental y oriental, Baader precisamente observa al respecto que sin duda asombran muchas cosas que no por ello son portentoso. Si la Iglesia se elevase sobre el misterio, si su dogmática, debatida y fijada en concilios ambiguos, tuviese realmente un carisma objetivo, si la Iglesia estuviese de veras afirmada en Dios de eternidad en eternidad, entonces tendría esa trascendencia que probarse asimismo en su integración en el mundo, en sus inicios, concilios y realizaciones dogmáticas, así como en ese curioso Espíritu Santo que permitió que Alejandro Borgia fuese elegido vicario de Cristo. Prescindiendo incluso de ello, todo es comprensible en la formación de la Iglesia de Roma. Si bien pretende ésta campar muy por cima de sus fieles, en cuanto asamblea del pueblo de Dios en sí –el credo apostólico más antiguo y hasta Tetuliano pretenden ver a la madre Iglesia, junto a Padre, Hijo y Espíritu Santo, como «cuerpo de los Tres», fuera del cual no cabe redención, sino tan sólo la ira divina y la condenación, amén de los fantasmas del diablo y los demonios–, la Iglesia de Roma ni siquiera conoce la Revelación continua, ese órgano genuino por excelencia del misterio. Para ella, el tiempo productivo auténticamente carismático quedó concluido con la época apostólica, y la historia del Dogma, aparente principio del progreso en ella, significa exégesis progresiva, explicación histórica sin fallas del contenido de la Revelación dado, dispar y exul con respecto a todas las tradiciones productivas de la mística.

En vano se impide, pues, uno mismo rememorar con hondura, por encima de la Iglesia real, a ella misma, la pensada. En ésta, a la que se referían tantos de sus herejes internos, permanece de cualquier manera un residuo del compromiso moral, el cual deviene tenso con la existencia. Por cierto, que la Iglesia, según es, niega que fuera de ella –es más: en el terreno exterior al sumo magisterio– sean mensurables tal tensión y tal distancia. El hereje, el aislado, ni siquiera merece la refutación; yerra de antemano, sin reparo y por principio. Su opinión ni siquiera es irrelevante, sino del todo

disparatada. La profunda máxima unus Christianus nullus Christianus –principio fundacional de la comunidad fraterna comunista y adventista– se la superpondría, pues, la Iglesia Romana a sí misma, en cuanto individualidad de Cristo presuntamente desplegada. Papa, Iglesia, Cristo son para el ánimo de esta institución conceptos casi homólogos, mediante los cuales parece que al cabo vuelva a perder toda su idealidad postulativa «la entidad, la idea de Iglesia». Aun así, los místicos católicos justamente no derrotaban hacia el vacío, si bien no reconocían más padre que el Espíritu Santo ni se sentían en su interior casi en ningún momento súbditos de ese edificio de poder que era el catolicismo romano. Mas habiendo asumido con mayor hondura lo que permite la Iglesia, a saber: mundum cognoscere in Deo, y aun Deum cognoscere in Deo, ciertamente ya no será insuperable ese más insignificante ecclesiam cognoscere in Deo, esto es: ver la Iglesia de manera genuinamente comunitaria, en el espacio global de la añoranza de la especie humana, en las proporciones del problema de la divinización en sí. Así pues, aun en la Alemania convertida al protestantismo influiría durante mucho tiempo el misticismo católico en cuanto estrato intermedio, que se colocaba, espacioso, entre la estática ideología del Cuerpo místico de Cristo, sustentada por este mundo y la verdaderamente utópica idea del Cuerpo místico, correspondiente a un mundo auténtico. Se tiende desde allí una palmaria estela que alcanza los espacios de la música de Bach, de ningún modo limitados a servir de mecedora del alma, sino dotados de las mayores amplitud y altura, y asimismo alcanza la universalidad de la filosofía de Leibniz y aun de Hegel, en la medida en que no ha olvidado ésta la antigua seducción del «imperio», la cual, pese al armisticio con el mundo real, vuelve a relacionar aquí una y otra vez a éste en el dominio de lo cultural con la visión de un mundo «que se ha hecho realidad». Tal acción, tal repercusión de un catolicismo determinado es sana, aunque todavía no pura; es relativamente ventajosa, aunque no remediadora por completo y menos aún decisiva. Sus contenidos son de índole cultural, no milenarista, y no reciben su impulso del recelo hondamente cristiano con que Tolstoi consideraba a todo complejo cultural que se instaura con carácter duradero. Pero al menos se hace perceptible en ellos el principio universal más llevadero, el puro principio cultural de la Iglesia, consistente en ser ella tránsito, potencia educativa, sustentáculo de metas que se

disciernan desde muy lejos, así como de una ligazón con el fin que da lugar a viva armonización y es manantial inagotable. Es ésta una entidad que todavía no se ha alejado de las grandes utopías sociales por una vida mejor, la más patente de las cuales –y a la vez menos satisfecha– es la de Saint-Simon. Y sin embargo, también ello nos hace comprender que aun la Iglesia que educa y dirige, que aun la Iglesia cultural, relativamente ventajosa incluso tras haber realizado su apertura y haberse enderezado hacia objetivos milenaristas, es mera institución disciplinaria de emergencia (Gálatas, 3, 24), creada para que un día se la demuela. Su esplendor es contienda entre campos visuales diversos, y no mero ser de la trascendencia en la inmanencia. La iglesia formativa, todavía visible a ojos terrenales, se localiza en el horizonte entre este mundo y el más allá; en el otro mundo, bajo la forma totalmente desconocida de la Iglesia invisible, perteneciente al tiempo venidero y al más allá, bajo la forma de la comunión de los santos, no hay lugar para ella. Pero también en el catolicismo resplandece la llamada a la introspección, al viaje sin retorno, a la santificación y a la comunión universal. A diferencia de Lutero, cuentan en él esa centella que no llegó a corromperse, el entrelazamiento de libertad y gracia, el poder de llaves que sobre el Cielo tienen los Santos –corrompido hasta el carácter indelebilis del clérigo por antonomasia y hasta la magia sacramental objetiva–, la idea del Cuerpo místico de Cristo inherente a aquel mundo, atravesada por la negación de la Revelación sostenida, por la conclusión definida de lo enteramente otro, de lo que aun a sí mismo es desconocido por encima del mundo, del cielo oscuro, abierto y efervescente. Sólo una Iglesia orientada hacia la demolición postrera –no la real, pues– será configuración asistencial, emplazamiento para el metafísico poder de predicar, estará ubicada allende el aparato de la ruta y también allende la latitud frívola, la mitología de una dogmática cuya legalidad, según Joaquín de Flora, se queda en vano afán a la vista de la parusía.

La secta y el radicalismo herético

Es cierto que, en tanto se luchaba y se subvertía el orden establecido, tampoco aquí se eludía el enfrentamiento con las cosas

externas. Pero si bien Müntzer está implicado en ellas, no siendo su espíritu el del cristianismo primitivo, la actitud anabaptista ante el mundo en casi ningún aspecto estriba en dependencia de él, y menos aún, en adhesión a él.

Si casi todos los que habían partido a la aventura herética se volvieron a encoger penosamente en el momento en que fue preciso adaptarse por una larga temporada al curso externo de los acontecimientos –todavía se atendía, por supuesto, aunque sin rigor excesivo, a que el discípulo acudiese e ingresase libremente, a que se acreditase constantemente en cuanto cofrade a través de unas obras y una conducta cristianas– los miembros de la secta anabaptista eran, sin embargo, cada vez menos numerosos: criaturas apocadas, enmohecidas, se los podía considerar, en el mejor de los casos, cristianos naturales, desconocedores por completo de un tipo de vida en el cual estén estatuidos el bien y el mal y la paradoja del bien. Límites y contenidos de la propia verificación ética experimentaron asimismo un notable desplazamiento; aunque el rigor, el radicalismo de la exigencia, se conservó formalmente en la mayoría de los casos, su contenido dejó de tener el carácter del cristianismo primitivo, orientado éste según el comunismo del amor y el ideal del Sermón de la Montaña, según el derecho natural absoluto. Antes bien, el radicalismo quedó «confirmado» aquí en la ética profesional general del protestantismo, cuyo radio de acción era la pequeña burguesía; el catolicismo, empero, que muy temprano bloqueara el amago de secta de Francisco de Asís y los franciscanos mediante una orden de nueva creación, asistió tras el Concilio de Trento a la fundación de una larga serie de esplendorosas Órdenes, con las cuales logró encasillar y tornar inofensivo al afán de santificación personal; es más, en el caso de la Compañía de Jesús se adoptó el auténtico carácter combativo de la secta en cuanto vanguardia de Cristo. Pero es mucho más notoria la creación de sectas en la Iglesia rusa, que a menudo se llevó a cabo con un espíritu sólo a medias y muy extrañamente ortodoxo; por cierto que en el monacato ruso se conservó también con superior fidelidad la costumbre de valorar el propio entusiasmo carismático, heredado del cristianismo primitivo. En el Occidente romano, el monje está por debajo de la Iglesia, mientras que en Oriente se considera a la ordenación monacal como segundo bautismo; en consecuencia, la facultad de atar y desatar, es

decir: el poder de la dirección espiritual, estuvo transferido allí durante largo tiempo del sacerdote al monje, a la inspirada resolución de éste. En el Occidente romano, una vez quebrantada la autoridad de los mártires, jamás volvió a ser reconocida en su importancia la eficiencia carismática. En Oriente, sin embargo, el nuevo afianzamiento de la comunidad monástica restituyó a la vez el entusiasmo, el vigor perdido, procurándole en breve también su reconocimiento ortodoxo, con lo cual pudo sobrevivir aquél por su esencia a la consagración de la iglesia sacerdotal, ocurrida entretanto, y a la adopción definitiva del orden sacramental de la Iglesia de Occidente. Así pues, ocurre precisamente aquí también que a menudo, la secta y el monacato se confundan de tal modo que resulta imposible distinguirlos; al menos no tiene a su disposición la Iglesia rusa, en cuanto reconocimiento de una permanente Revelación del Espíritu Santo, ninguna instancia dogmática para condenar a los representantes de una religiosidad inmediata, por ejemplo: los «hesicastos» o «inmóviles»¹⁸, oriundos del Monte Athos, y a aquellos que en secreto invocan por sí mismos la luz de Jesucristo. Antes bien, precisamente para que puedan existir la Iglesia y la Cristiandad, se hace necesaria aquí la epiclesis¹⁹, el constante retorno del Espíritu, cuyo acto de presencia no queda agotado de una vez para siempre en la ordenación sacerdotal y la eucaristía. Ciertamente, pese a todos estos fenómenos históricos de relajamiento, transición y aproximación de la secta a la Iglesia, quedan de una vez claras las diferencias sociológicas de rigor, las discrepancias estructurales entre los respectivos tipos genuinos de secta e Iglesia, entre la diversa relación con el mundo según se trate del Cristo de la secta o del de la Iglesia, no habiendo más excepción que la constituida por la transición hacia el sistema de las Órdenes religiosas. Y aun en este último caso no es que la secta se haya expandido como entidad de legos a partir del monacato, sino que, por el contrario, en su condición de estructura regular de una radical voluntad cristiana de vida comunitaria, la secta es mucho más antigua que el monasterio, forma ésta la más interior del compromiso de la Iglesia con el cristianismo, después de tantos otros compromisos contraídos por ella con el mundo.

Se llega así a una engañosa dicotomía, consistente en creer que en la secta se ingresa por libre decisión y en la iglesia, por nacimiento. La secta escoge y reúne a los despiertos y les exige las más

esforzadas voluntad y conducta cristianas, sin más aportación externa que la del ejemplo de Jesucristo. La Iglesia, por el contrario, se presenta como comunidad de los quienes por obra del bautismo son cristianos, como iglesia de las masas, susceptibles de ser embellecidas y mejoradas por los méritos cumulativos de los demás y por donación sacramental. La secta se cimienta en la bondad de los hombres, realidad primitiva e incontestable para ella, en la cercanía fundamental y asequible del derecho natural absoluto, del paradisiaco estado originario, intentando en todo momento abrirse paso en éste, y así se hunda el mundo. La Iglesia, por el contrario, se funda igual que el estado en la perversidad originaria de los humanos y en la necesidad de hacer frente a ésta gradualmente, reconociendo para ello con la máxima amplitud la validez de los poderes disciplinarios establecidos, por medio del derecho natural relativo del Decálogo, y aun en el orden sacramental, tan sólo por medio de una elevación hacia lo sobrenatural de índole espiritual puramente, la cual elevación jamás deja de ser intramundana. La secta halla su unidad metafísica en los méritos del precepto de Cristo, constantemente renovado, comunitario, dirigido a los hermanos, en esa permanente confrontación con la actividad comunitaria del propio Jesucristo. A su vez, la Iglesia hace lo posible por desplazar su factor social metafísico fuera de los círculos de sus seguidores y fuerza la evolución del contexto vital cristiano desde la realidad bien subjetiva de cada caso, bien institucional, hacia un sacerdocio en sí, hacia el sacramento y la tradición, hacia la permanencia del Dios hecho hombre. La secta encuentra a los suyos entre los pobres y oprimidos, que no se dejan tentar por aquello que les ha sido deparado; reúne seguidores de Cristo resueltos a todo, orientados hacia el futuro, sacándolos del mundo, dirigiendo su atención hacia la parusía, hacia el milagro de pentecostés experimentado a nivel espiritualista y siempre en la más rigurosa inmediatez. La Iglesia, en cambio, mira hacia atrás, contrae, en cuanto ideología de las clases dominantes, compromisos con el orden establecido, hecho éste que basta por sí sólo para orientar sus miras hacia lo advenido, hacia lo histórico; en el aspecto teológico, ella vive de las fuerzas de lo acaecido, está respaldada por un elemento acabado, objetivo, por un depositum Dei sancionado con carácter definitivo desde los tiempos de los Apóstoles, el cual garantiza a sus fieles paz y seguridad, delimita su perspectiva y, si en el sacramento no hace más que comunicarse, en

el dogma tan sólo se interpreta y se define. Por último, la secta adopta en el terreno teológico –conforme a la personal voluntad de salvación y vivencia de los profesantes en ella reunidos– una actitud selectiva; urge a aquello que es necesario, aspira con el celo de un Tolstoi a una religiosidad inequívoca, aprehensible por la conciencia de cada alma cristiana individual en todo momento, si bien tras una instrucción comunitaria; tanto en el plano de lo moral como en el de lo teológico, ella no conoce más que un único postulado indiviso, rector de todas las horas del día, a saber: el del ideal, el de la idea monoteísta cristiana. La Iglesia, por el contrario, es elástica; organización fundada en la división del trabajo, luce alternativamente a lo ancho, su doctrina de amplias miras, su sincretismo, sujeto a influencias del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los elementos romano, griego, gnóstico y escolástico a la vez, haciendo imposible que un sujeto único llegue a aprehenderlo y menos aún llevarlo a la práctica en el plano moral y religioso, dadas la enorme variedad de resonancias politeístas y su heterogénea estratificación. Guarda a la vez relación con ello, a fin de cuentas, que la secta se mostrara desde un principio proclive a una exégesis del texto bíblico esencialmente alegórica, capaz de procurar nexo y hasta identificación espirituales entre el hombre y Dios; y ello motivó que se le adhiriese todavía un tipo humano tan ajeno en principio a la secta como a la Iglesia, a saber: la figura del personaje espiritual solitario, del místico individual, del anacoreta buscador de Dios, figura que surgiera muy temprano en el cristianismo, de forma mucho más acusada que en otras religiones, y que desde Sebastián Franck acompañará cada vez más el relajado desarrollo cultural de la edad moderna, a veces transfigurada y secularizada y constituyendo a menudo, en una sola persona, el más singular juego de tira y afloja entre Protágoras y San Agustín. Por cuanto atañe a su intervención, el mencionado tipo, modalidad genuina del hombre productivo de la edad moderna, observa una actitud neutral con respecto a toda organización comunitaria e incluso con respecto a toda «moralidad»; mas, pese a buscar el amor de Dios solamente allí donde no se diera un misticismo delirante, enlazado con mitos astrales, sino de tipo profético y evangélico, cristiano, en fin, una profundidad humana, hubo de llegar antes por este camino al encuentro con el amor humano, con la persona moral de Cristo y la moralidad entendida como *idem pneumatos*, *sed aliter*, y de este modo, el místico se vio convertido aun en

teórico de la doctrina de Jesús, del tipo moral propio de la secta, de ese comunismo de amor en Dios. A mayor profundidad, la secta en sí es de criterio estrecho e intolerante en lo religioso; ni siquiera en los momentos culminantes de su entusiasmo hace gala de «tolerancia», de universalidad religiosa, de esa comunión en la centella que supera a todas las letras y confesiones de la letra, la cual le fue conferida –manifestada– tan sólo por este místico exponente especulativo del tipo sectario. Distintivo y esencial es, por fin, que la secta se considere a sí misma francamente irregular, no asignándose como fin ni su reducido círculo propio ni, por supuesto, la acomodación e inserción terrenal que caracterizan a la Iglesia. Su voluntad fundamental sigue siendo a todas luces la de abrirse camino hacia el imperio universal de Cristo, la de constituirse en primer retorno de la Jerusalén celestial, de formidable vigor misionero, cuyo estallido trasciende al mundo. En todo momento se puede advertir en sus comienzos y especialmente en el tipo sectario autóctono de la Liga Secreta müntzeriana, del anabaptismo, esta tendencia milenarista que confía en el propio vigor revolucionario, en el fenómeno revolucionario primitivo que es la parusia de Cristo. Ello es causa de que incluso Troeltsch, erudito tan absolutamente ajeno al milenarismo, admita la paradoja de que, para los anabaptistas, la disolución sectaria de la cristiandad sólo era compatible con la idea de la soberanía universal de Cristo presuponiendo «que se acabe de producir en este momento la gran apostasía en masa vaticinada por el Apocalipsis y la consiguiente reducción de la cristiandad a un pequeño núcleo de leales», esto es: que quede escondida justamente en la particularidad terrenal de las sectas de elegidos la ascensión de la universalidad absoluta, que extiende sus llamaradas más allá del mundo y de la Iglesia. Constituye ello desde el principio un motivo básico y hasta universalmente determinativo para la formación de las sectas, a pesar de no haberse manifestado con toda claridad más que en las culminaciones extáticas de la herejía. En principio, no existen sectas cuyos adeptos no hayan conocido el sentimiento de estirpe selecta, salvaguardada, constituida y favorecida para presenciar el Día del Señor, y cuya declaración de guerra, por ende, no interese asimismo a las cosas de este mundo, prometiéndoles la aniquilación total; a diferencia de aquellos que no tienen otros bienes que el mundo y también de la Iglesia, la cual, alojada en su relativizadora mansión del mundo, olvidó por completo el

extravagante carácter irregular de toda posible existencia mundana.

Por cierto que perseguir es otra manera de seguir, y las causas innobles no pueden ser menos reconocidas por quienes las combaten que por quienes las abrazan. En este sentido es indudable que también Müntzer se apartó del Sermón de la Montaña. No se sentía enteramente desligado de las cosas externas; en cuanto luchador, en cuanto maldiciente, gustaba de contraer culpa, aunque de modo significativamente diverso del de todos aquellos a quienes iba dirigida su maldición. Porque de cualquier manera, la labor de Müntzer en el mundo entraña renuncia a la paz de una actitud más cómoda y paciente y también la durísima renuncia a una salvación propia, individual tan sólo, a realizarse comoquiera y dondequiera que sea, antes de que el hombre comience a flotar, antes de que esté abierto para todos los hermanos al menos el camino externo hacia la rectitud. En tanto sigan extraviándose en la aflicción los incontables innominados, es justamente el talante cristiano lo que prohíbe la bondad sin orden ni concierto, el padecer y resignarse indiscriminadamente y hasta la propia indiferencia hacia el mundo practicada por los primeros cristianos. Es en ello, en la férvida impaciencia de la secta, donde reside la última instancia de la licitud, es más: del carácter obligatorio de la entrada en liza del cristiano, del derecho del bueno a la violencia. Cuando se haya logrado relajar la tensión en el exterior, cuando el estado, moribundo, llegue a transformarse, en el curso de ese movimiento revolucionario, de esa evolución técnica en que ya nada ni nadie podrá interferir, de su inicial condición de «gobierno de personas» en mera «administración de cosas», cuando se le haya cerrado a la más espantosa de las alienaciones mediante la supresión de la propiedad al menos la vía institucional, en ese momento se podrá revocar también la orden de combate, del cual sabemos ciertamente que conlleva sus riesgos y guarda en la mochila su caricatura, y será asimismo entonces cuando por fin tenga el campo libre la noble indiferencia hacia el mundo del cristianismo primitivo, sin que haya lugar a ningún desistimiento de la lucha por parte de la secta ni a ningún abandono de la gradación por parte de la Iglesia católica, y de esta manera, el egotismo devorador quedará extirpado al menos de la parte intermedia, de la parte social del mundo. Hasta entonces, empero, la consigna es de sedición, y con todo fundamento. Hay que decir, sin embargo, que a Müntzer nunca lo

atrajeron las batallas, de la misma manera que Lutero, pese a todas sus invectivas contra el mundo malvado, habíase adherido a fin de cuentas a la buena vida burguesa y a esas autoridades promotoras de la paz, y ésta es la razón de que a la mesiánica guerra emprendida por las sectas se pueda calificar –al menos con justicia igual o mayor todavía que a las actitudes respectivas de Calvino y de Lutero– de ascetismo intramundano, de «obra de inmensa abnegación» la de no poder ni deber uno ser santo en mundo tan tenebroso como éste. Tal conciencia impidió incluso que el revolucionario ascetismo intramundano contribuyera a sustentar dondequiera que fuese la permanencia, el mero edificio cultural, en lugar de los signos y las constelaciones que provocan las mareas, en lugar de la inaplazable preparación del Reino. Y como sentido último del ascetismo cristiano se evidencian, cruzándose transversalmente con todas sus ilimitadas ambigüedades, no ya el cansancio ni el hastío del mundo ni la superación católica de este, conciliada con el mantenimiento de su integridad, ni tampoco el constante ascetismo del ascetismo practicado por Lutero y mucho menos aún un estacionario agrado cultural, sino la lucha revolucionaria por fuera y la paradoja revolucionaria por dentro, la mortificación por puro entusiasmo, hasta que el principio de la muerte llegue a estar derrotado en sí mismo y a figurar como instrumento apropiado para el descubrimiento divino. La sedición, empero, es la ética profesional del cristiano milenarista; en consecuencia, la lucha revolucionaria, la instauración de una serenitas económica y política, así como la preparación de la salida de Egipto y la elección de un horizonte libre donde edificar la parusía y la apocalipsis, constituyen el único compromiso que, por su purismo, pueden contraer los cátaros de la secta con el mundo, según la fórmula de I Corintios, 7, 31: «Y los que usan del mundo, como quien no abusa, porque pasa la configuración de este mundo».

4. Complicaciones. El quietismo alemán y el señor de Lutero

No es bueno en sí que tan a pedir de boca cuadren los términos probo y siervo. Es a la persona dependiente a quien se le machaca la voluntad, que necesitaría más que el parco pan. A los rastreros, a

los mojigatos era, en efecto, la humildad cristiana lo que les estaba haciendo falta. Lo que sea en sí mismo y la dulzura con que florezca en el mancebo rico que reparte sus bienes entre los pobres no está en discusión aquí. Pues siempre escasearon los mancebos de esta índole, mientras que son legión los que no tienen de qué prescindir voluntariamente. Ya San Pablo dejó apagadas las otras hogueras del cristianismo primitivo, lo cual suscitó sospechas de haber incendiado Roma. El cristiano paulino se hizo presentable en sociedad en cuanto convenía mantener a raya a los esclavos con su ayuda. Y desde entonces, todos los cristianos consejos, virtudes y aun honduras denotan ese tipo de utilidad, ese veneno ya no oculto. Pecado, arrepentimiento, penitencia, justificación y redención serán categorías grandiosas, tremendas, que se toman en serio al humano, mas dentro de la sociedad clasista y administradas por la clase dominante, no menos resultan castración y opio. De pecado se derivaron siervo pecador y pecadora percha de los golpes, que es nulidad humana; con tales términos se satanizaba cualquier tipo de insurrección contra la autoridad establecida. Desde luego que, en teología, no se menciona este hecho político, o bien se hace de manera implícita. El pecado es mácula, desaseo, contestación deliberada de la voluntad humana al orden moral establecido por precepto divino. Y la palabra del Señor Dios imaginario, irreal, se mezcla provechosamente con los intereses del muy real señor, y el interés más sólido consistía en condenar como infernal cualquier clase de rebelión. Con los criminales de la propia clase siempre cabía concordar; su pecado –tan preñado de orden secreto, atiborrado de horrores ordenancistas– se remitía al más allá, cuando no a la condenación cristiana. Pero el caos, la soberbia luciferina, la insurrección del Hijo contra el Padre celestial, todo eso supone revolución social. Y su pecado se hace tanto mayor cuando los hijos –como ocurre hoy– ni siquiera creen ya en el Padre celestial y, por ende, tampoco en otra redención que la operada por sus propias fuerzas. Y justamente ésas obedecían al mito de la caída en pecado del demonio, que, como es sabido, sustancia desde un principio al pecado en cuanto desobediencia. Es notorio que ello se da en Lutero mucho más que en el reino católico romano, toda vez que, según el primero, de toda la Creación no ha permanecido desde el pecado original sino lo criminal, no siendo, en cuanto tal, capaz de nada en absoluto por sus propias fuerzas. Es decir: nulidad del hombre en toda la línea, del pobre –se entiende–, del humillado y ofendido

comoquiera que sea. Los ricos y poderosos, a su vez, están, pese a ser de la misma materia carnal, favorecidos con la autoridad que les confiere Dios, de modo que, así investidos, repriman como conviene a los vasallos pecadores. El cristianismo es así servidumbre por convicción, que no por devoción solamente. Ninguna revolución habría vacilado en apartarse de la moral esclava para deshacerse de la moral de los señores, su protectora, su producto.

El piadoso vasallo no se solivianta, empero, ni siquiera pensando. El argumento del limitado entendimiento de los súbditos es, en última instancia, de carácter religioso. El piadoso debe olvidar, por lo pronto, que da coces contra el aguijón. Quien persevere en Dios, quien no obedezca sino a Dios, siéndole suficiente la voluntad del Padre, quien sepa, en fin, que lo que hace Dios bien hecho está, ése también reconocerá la paz como primer deber ciudadano. Las frasecitas mansas recién citadas cundían no sin razón en la época más servil de Alemania, en la piadosa miseria que sucedió a la Guerra de los Treinta Años. Amigo, me conformo, comoquiera que vayan las cosas: tal era la Marsellesa alemana, y tanto el luterano como el jesuita tañían las campanas a modo de acompañamiento. Tanto más a gusto ello cuanto que esta modalidad de quietismo sabe denotar un rasgo infantil junto al emasculado que le es propio. Y ante todo, para que no se eche en falta la adversidad, un rasgo sumamente viril, presente también fuera del cristianismo, en la Estoa y en Espinosa, por nombre amor fati. Lamentarse sólo acrecienta la aflicción, y el sujeto que muerda la cadena que lo ata tanto más notará ésta; así pues, lo que se recomienda es la imperturbabilidad de la actitud masculina justamente. Aunque esta modalidad de quietismo es, a todas luces, dura, a diferencia de la servil; su habilidad para encajar golpes, para aceptar el destino, recuerda a la calma del boxeador que está a idéntica altura, no a la del eterno perdedor, que se acomoda con el látigo. Y eso que el amor fati, por muy alejado que tenga cualquier tipo de acceso a la «necesidad controlada», entraña a fin de cuentas el espejismo de cierta mediación interactiva entre hombre y destino. La deportividad de tal amor al destino presupone otro tanto por parte del apto para ese amor. En su nobleza, el amor fati siempre había considerado, pues, al fatum como algo generoso, dignamente regular y, dado el caso –véase Espinosa, por ejemplo–, como algo despreocupado por la apariencia de las finalidades. Mientras que el

quietismo servil se ve confrontado con un déspota en sumo grado personal, que desde los tiempos del viejo Dios del Sinaí no carece de caprichos volcánicos y deja que su Providencia siga rumbos menos solemnes que atroces. Es, por ende, consecuente para todos los que se afirman en el quietismo, haciendo la apología del mismo, que el componente atroz de su dios fatídico sea incluso esencial. Ello dispensa a la vez de la teodicea, pues ésta no es sino el intento –que se desautoriza a sí mismo– por el cual un quietismo desvelado ve de racionalizarse de nuevo hacia el sueño en base al estado de vigilia. Aunque la propia mitología brindaba los medios de cara a la –siempre necesaria– teodicea, los griegos desterraron al hado de su religión, poniéndolo, en cuanto moira, por encima de los dioses y supeditando al propio Zeus a él, lo cual lo tornaba irresponsable. Para ese mismo fin tenía la religión cristiana al demonio. Pero todos estos emisarios están pasados, y no hay religión que viva de la única teodicea plausible, a saber: que no hay Dios. De ahí que en la religión se mantenga el menguado entendimiento de los súbditos, de manera que justamente lo inconciliable con razón y corazón en su Dios sea Dios mismo. Ahí tenemos, sin duda, uno de los opiáceos más refinados que hayan salido nunca al mercado religioso; y no es casual que se lo ponga en circulación sobre todo en tiempos de despotismo político. Con su proclamado masoquismo y su crueldad, con la huida de los pequeño-burgueses del recinto de la libertad – Señor, aúpa tú mismo el carro– y con la llamada irracionalidad. A la frase bíblica «mis caminos no son los vuestros, mis pensamientos no son vuestros pensamientos» se la somete ya enteramente a hipóstasis sin el Hijo del Hombre, en honor de los supremos señores vigilantes y del Dios heterónimo, que es su reflejo. Sus tres singularísimos testigos de la actualidad son el gran escritor Kafka, el religioso –menos grande, pero descendido desde muy arriba– Barth, al menos en el momento de su exégesis de la Epístola a los Romanos, y el perspicaz coleccionista de tabúes Rudolf Otto. Las novelas de Kafka se desarrollan al margen de una transparencia de la cual nada es cognoscible, salvo que se llevan cuentas y se celebra juicio; les es propia, en su camino hacia Dios, siempre dado y jamás transitable, toda la ansiedad de la predestinación calvinista. Todas nuestras acciones están referidas a una intención cuyos sentido y significado a nadie fue dado conocer, y sucede que el significado más hondo de las mismas está oculto por el hecho de carecer de sentido y significado. Los cargos del palacio y el sempiterno proceso

en el tribunal son inconmensurables para la razón. Cualquier comprensión de lo que mantiene a los humanos en permanente relación consigo mismos, mas también en constante exclusión de sí, es meramente señal de que están por entero extraviados. Pero, desde luego, aquello de lo que no cabe obtener noción se ve en Kafka no sólo colmado de trascendencia divina; antes bien, se revela en ella asimismo aquel anonimato del poder que caracteriza al capitalismo tardío y el sistema de dominación que le conviene. En «El castillo», el agrimensor K. –lo mismo que Josef K. en «El proceso»– reivindica ante ese poder su derecho a esperar una fisura que le permita entrar dentro, mas será en vano. Karl Barth, a su vez, es más versado en trascendencia, al menos en el sentido de que su Dios profiere un eterno no en dirección al mundo, cualquiera que sea el aspecto de éste. Las fonaciones, los movimientos musculares de la criatura resultan disparates e impertinencias ante Dios; de esta guisa, pues, machaca el Deus absconditus tanto al homo explicitus cuanto al propio homo absconditus. Barth acaba con la pamplina liberal; ante la autoridad total que es Dios no cabe argüir, y el parlamento de criaturas es en este autor tan inexistente como en Lutero. Para el inobjetable republicano Barth han desaparecido de la faz de la tierra todos los emperadores y reyes, por así decir, en la medida en que fueran hombres, pero en el Pater omnipotens se le han conservado, un ser, por cierto, al que después de Luis XIV se empezaba a identificar ya como quimera. Es característico que el abismo entre hombre y Dios opere en Barth el efecto de que desaparece en él la propia faz del Hijo de Hombre, humano sin duda a fin de cuentas. Jesús, en su momento Mesías del nuevo eón, coincide aquí plenamente, incluso por cima de las tres personas de la trinidad, con el Pater omnipotens. «Es así que la fe cristiana se yergue y sucumbe por el hecho de que Dios y sólo Dios sea su objeto». Tabú, pues, dondequiera que se ponga el ojo, la religión como temor y vasallaje, como despotismo sacro en toda la línea de unos súbditos postrados de rodillas. Lo que Hegel había recordado contra la aún inofensiva «dependencia por antonomasia», a saber: que según ella, los mejores cristianos serían los perros, cobra realidad en tal tiranofilia. Nos queda Rudolf Otto, el del tabú, reductor de lo «sacro» al denominador común de lo que infunde temor, de lo espantoso en sí. «Numinosidad», «mysterium tremendum» por doquier, v.g. –para que no surjan malentendidos–: en cuanto valor positivo, el más positivo de todos. El mismo Jesús

ha de meterse, al menos en calidad de «mysterium fascinosum», es decir: como cosa subyugante y epatante, en esta gama, la de lo «enteramente otro», que, por definición, significa: no humano. Lo «enteramente otro» es, por tanto, recipiente irracional que cabe llenar con todos los contenidos reaccionarios imaginables. No le cabe en el caletre, en verdad, al mero mitólogo de la bestia capitalista que tal esfera de la divinidad en nada se diferencie ya de la de la creencia en el diablo. Y se celebra también el temor de Dios no como inicio de la verdad, sino como su aniquilación y su fin. La teología protestante está a veces más avanzada que la católica en cuanto a este temor; al comienzo de ella, in principio, está una y otra vez Lutero, sea como matarife de campesinos, sea –en relación no muy lejana con ello– como «jaco ciego de Dios», nombre éste que él mismo se da. Y, ¿quién duda que los principios del Pater omnipotens, del Creator coeli et terrae también, siempre estén condenando a la olla que con su ollero se disputa? ¿Es que ha de fundirse una y mil veces el servilismo en religión y satanizar el eritis sicut deus en el consejo de la sierpe? Kierkegaard, sí, es poderoso pensador subjetivo y aún más poderoso empírico, pero cada vez que se basa en Lutero no ve salvación sino en la dependencia, ni desgracia sino en la porfía. Concluya, por ende, esta plática religiosa sobre el vasallo piadoso con la reacción de Kierkegaard ante el más monstruoso fenómeno de dependencia: la obediencia de Abraham, cuando Dios le ordenó sacrificar a su hijo; y agréguese la harto menos conocida reacción de Kant ante esa misma mentalidad. En «Temor y temblor», Kierkegaard celebra la disposición de Abraham como única relación canónica del alma con Dios; porque Abraham es «grande en virtud de la potencia cuya fortaleza es impotencia, grande en virtud del amor que es odio a sí mismo... Abraham creía y no dudaba, creía lo que estaba en contradicción con la razón... Sabía que era Dios todopoderoso quien lo ponía a prueba, sabía que se le pedía el sacrificio más arduo posible, pero sabía igualmente que ningún sacrificio era excesivo si lo exigía Dios, de manera que levantó el cuchillo» (Obras, Diederichs, III, pp. 11 y s.). En Kierkegaard (Obras, II, pp. 297 y ss.), ello se corresponde con: «Lo edificante del pensamiento de que contra Dios siempre estamos errados»; errar es así la relación con el Infinito, con El que está en los Cielos, no como el hombre finito en la tierra finita. Kant, a su vez, define el deber de toda obediencia según el contenido humano del mandamiento promulgado, sin

reparar en la altura de su procedencia. Y aunque el hombre crea oír una voz divina, «si aquello que con ella se le brinda contradice a la ley moral, podrá resultarle la aparición muy mayestática y a la vez transgresora de la naturaleza en conjunto, pero habrá de tenerla por espejismo. Sirva de ejemplo el mito del sacrificio que iba a hacer de matar y quemar a su hijo unigénito..., obedeciendo a la orden Divina. Abraham debería haber respondido a esa presunta voz divina: Es bien seguro que no tengo que matar a mi querido hijo, pero de que tu, que te me apareces, seas Dios no tengo la certeza ni la voy a tener, por más que (la voz) suene desde el Cielo» (La disputa de las facultades, Obras, Hartenstein, VII, p. 380). Una notable distancia hay desde aquí hasta las dependencias con respecto a Kafka y Kierkegaard y aun de la carátula del misterio, que va a vestir de guerra a los humanos. Tanto peor, si tales cantidades de material fundido, de gravedad y melancolía se adosaron al temor inmemorial, a su confusión con el respeto, al uso taimado de la veneración. Todos los potentados vivían en alianza con su Todopoderoso, habían recibido su aureola idolátrica de tal suprema quimera ideológica, todas las hogueras ardieron ad majorem gloriam Dei; nada está en orden en la gran esfera. Y aun esa clase de profundidad de que Jupiter optimus se reviste jamás ha existido desprovista de aquella, enteramente otra y más real que ella, que constituye lo inferior de todo, las mazmorras. Esas mazmorras donde los gritos de profundis en todo momento se han correspondido con el gloria in excelsis.

5. El hombre absoluto, o las vías del rompimiento

Al volver a poner desde aquí la atención sobre el buscador de lo absoluto, nos sentimos fortalecidos y comprendemos mejor la actitud cabal. Es cierto que en Müntzer muchas cosas están dichas sólo a medias; un chorro de fuego brota hacia las alturas, pero la doctrina herética en sí no se ha acabado de forjar, apenas ha hallado la expresión adecuada. No sólo su debilidad embarazaba a los sectarios místicos, sino también el entusiasmo, capaz de simplificar y aun resolver en breves instantes todos los problemas; además estaba la conciencia moral, en forma de escrupulosidad

muy particular. Porque el hecho de seguir a rajatabla el rumbo que le señalaban sus ensueños y pensamientos podía haber hecho arribar un día a Müntzer a lugares donde nada llamaba al revolucionario; y luego estaba sobre todo la conciencia del cariz aún indeterminado de nuestro propio ser en toda su hondura y, por ende, del mundo de ultratumba, impidiendo a los milenaristas cualquier intento de crear un edificio doctrinal sobre las causas últimas, como lo cultivaba la escolástica. Los pagos frecuentados por Jesucristo, el Absoluto, los dominios de la razón última, están, por definición, en la penumbra, basados de una claridad interior todavía incierta; ante ella, todo lo cristalino se torna y se vuelve frívolo. La inconclusión de la teología espiritualista dimana, pues, no sólo de una debilidad que sin duda existe, no sólo del temperamento específicamente revolucionario, que pone mayor ahínco en elaborar consignas y proclamas que en una exposición extensa y un libro sistemático, sino que dimana, ante todo, del genuino recato místico, en el fondo, de la intuición del objeto supremo, inencasillable aún. ¿Ha de incluirse al autor de la «Denunciación expresa» y de la «Apología sumamente justificada» en la historia de la filosofía también? Sin duda ninguna, mas en cuanto teórico de «la necesidad de poner fin». Pues bien, si en adelante procedemos –por así decir– a ordenar a Müntzer, lo que se ordene no será más que la dirección en la cual avanza el amargo rememorar, cobrando un relieve más acusado y repentino, una forma sinóptica, tan sólo los principios a través de los cuales habla y se presenta Müntzer no sólo como combatiente, sino asimismo como exégeta del espíritu milenarista.

El miedo

Quien no tiene miedo aquí jamás avanza hacia sí mismo. Es preciso que lo consuma a uno la propia debilidad y el escaso valor de cuanto puede dar de sí.

«Pero, ¿adónde ir?»; ardua y tenebrosa es nuestra marcha. Tiene que darse en primerísimo lugar el miedo a perder la propia salvación, la cual nunca se logra inconscientemente. Caminamos

sobre el filo de la navaja, vivimos en el intersticio, apenas sujetos por un hilo imperceptible que de momento nos va librando de la caída total. Si la noche nos sorprende lejos de la posada, perecemos; el cristiano sólo vive y se aplica en tal tensión constante. Y ésta es la razón de que no se detenga, de que no refresque, voluptuoso, su fiebre en el falso césped, en la falsa paz de la carne; su alma, por el contrario, se mantiene vigilante, y es justamente en el temor y temblor cuando más se aferra a sí misma, y sólo quien en tal situación adopte una actitud valerosa y cuerda conocerá la bienaventuranza.

El desbastamiento

Así pues, tampoco nos servirá de nada que la imaginación derive con excesiva facilidad hacia lo melifluo. La tranquilidad y, con mayor motivo aún, esa afición de los alemanes a la vida cómoda, le resultan odiosas a Müntzer, que se siente impulsado a arrojar la antorcha del dolor sobre todos los tejados y granjas que nos encierran.

Repudia la indulgente manera de acallar todo fuego interior, de procurarse a uno mismo una idílica salvación con anticipos. Ésta es la razón de que tras el miedo venga en segundo lugar el desbastamiento, la supresión del alma codiciosa, egoísta, y aun del alma idílica ante rem, esa falsa María que sostiene en sus brazos al cuerpo cual si se tratase de su hijo bien amado. «Sed más audaces de lo que hasta ahora habéis sido. El hombre no tentado sólo asirá viento. Es preciso que barra la oreja un estruendo de penas y arrepentimiento. Las tablas de nuestro corazón están repletas de apetitos carnales, y éstos estorban al dedo de Dios. Es así que, cuando Dios dirige a las almas su sagrada palabra, el hombre no acierta a oírla, puesto que le falta la costumbre, no habiendo practicado nunca el recogimiento o el examen de la propia conciencia ni del abismo de su alma. El hombre no quiere crucificar su propia vida con vicios y apetitos desordenados, como enseña el santo Apóstol, y por ello está el campo de la palabra de Dios lleno de abrojos y espinos y repleto de grandes arbustos, todos los cuales

han de desaparecer para que pueda cumplirse esta obra de Dios y el hombre no sea considerado negligente y perezoso (Proverbios, 24). En cuanto llega a conocer la prodigalidad del labrantío y la bondad de las plantas, el hombre se da cuenta, por fin, de que es la morada de Dios y del Espíritu Santo por toda la duración de sus días. Mas del mismo modo que la tierra de labranza no es capaz de dar cereales variados sin antes haber entrado en ella la reja del arado, tampoco puede decirse cristiano quien antes no haya logrado a través de su cruz la sensibilidad necesaria para esperar en la palabra y obra de Dios; tendrá éste un corazón ciego, se inventará un Cristo de palo, se embaucará a sí mismo. El mal pasto enferma a las ovejas, pero la sal las nutre; quien no quiera al Cristo de la amargura se hartará de miel hasta morir, puesto que en el fondo último de la fe tan sólo se halla el Cristo entero y verdadero.» Ya desde muy temprana fecha orientaba Müntzer su predicación en el sentido de que aunque Lutero hubiese contraído méritos desenmascarando al papado y el Papa, a su vez, reducida la conciencia a unos límites muy estrechos, Lutero remitió en exceso a la liberación de la carne, no guiando ya ni hacia el espíritu ni hacia Dios. Tanto más acerbamente se vio perturbada la tranquilidad animal por la doctrina del Cristo de la amargura, encarecida por Müntzer en sus sermones «Contra la fe fingida» y «Denunciación expresa» con cada vez más intensa voluntad de dolor por las criaturas y de renuncia a la habituación al mundo.

Mas quien sólo sea pobre –éste quizá menos que nadie– no podrá hallarse a sí mismo de modo satisfactorio. Por el contrario: «Sed más audaces de lo que hasta ahora habéis sido», y ello nos revela cuán poco confundido se sentía Müntzer por los falsos miserables; lo poco que pensaba en los meros castrados al ponderar la evitación de los placeres; la fuerza con que arremetía Müntzer contra la opresión externa justamente en nombre del dolor auténtico.

Así pues, enderezaba las espaldas encorvadas con vistas a que un día fueran capaces de soportar la carga verdadera. Si hasta el pueblo ha caído tan bajo como para que, él mismo criatura, se vea obligado a temer otra criatura más que al propio Dios, es de todo punto equivocada su figuración de que los de arriba están, para colmo, impuestos por Dios y son expresión de su voluntad. Antes bien: «Dios, que desprecia a los grandes bribones como Herodes y

Caifás, tomó a su servicio a gentes humildes como María, Zacarías e Isabel. Ni aun en el momento actual procede Dios de otro modo. ¡ Ah, querido amigo, no eran aquéllas ilustres cabezas con títulos ostentosos, como tiene hoy la Iglesia de los impíos! Muchas gentes pobres y toscas suponen erróneamente que los gruesos y cebados personajes de mofletes carnosos están para decidir con cordura sobre el advenimiento de la fe cristiana. Ay, carísimo mío, ¿y qué van a decidir éstos, que nos niegan cualquier movilidad de la fe, que maldicen y proscriben de la manera más afrentosa que pensarse pueda cuanto a ellos se opone? Pues han dedicado toda su vida a devorar y embriagarse como las bestias y, educados desde la infancia para la exquisitez, no han conocido un momento aciago en todos sus días, ni tampoco quieren o piensan arrostrarlo una sola vez por mor de la verdad ni condonar un único maravedí de sus intereses, y sin embargo, pretenden erigirse en jueces y protectores de la fe. Reciba cada uno el elogio como San Juan, es decir: no por los merecimientos de sus obras, sino en razón de la gravedad que dimana de la valerosa templanza y que comprende también el alejamiento de los mismos placeres, en el momento en que quedan al descubierto las energías del alma, para que el abismo del espíritu salga a relucir a través de toda fuerza cuando haya de intervenir el Espíritu Santo. Ah, cuántas veces se ha refugiado la Palabra eterna entre las personas elegidas, para constituir este nuestro Nazaret dentro de la cristiandad, esto es: entre los Elegidos, que verdeen y florecen hermosamente en la sabiduría de la Cruz; y no hubo hipócrita lascivo que no los tomara por locos e insensatos.» Vemos, pues, que Müntzer sólo elogiaba la voluntaria renuncia a los placeres; jamás se le ocurrió, sin embargo, que ello obligara a pasar por alto la miseria externa del pobre. Era evidente que Lutero, aun siendo él mismo proclive a los placeres sensuales, no matizaba con la misma honestidad; que el sufrimiento y la cruz, en cuanto nivel ínfimo del dolor, se le aparecían a todas luces ya como suerte del cristiano, con tal que el cristiano fuera campesino y no señor. Fenómeno muy similar es, por ejemplo, el apoyo prestado por Richelieu a los protestantes de Alemania, pero no de Francia, o también mucho más tarde, el que se deseara la propagación del pacifismo o el bolchevismo en Italia, Francia y Rusia, si bien con la única intención de lograr en el propio país, en el terreno jurisdiccional de la propia clase, una reacción tanto más pretenciosa de las ideas gastadas. Así pues, también Lutero se

dedicó –igual que lo hicieron los papistas, dicho sea de paso– a propagar el ideal de pobreza evangélico como medio para castrar a los campesinos y hacerles amar el lugar de la afrenta, para levantar un edificio de miseria, nulidad y compunción humanas con su colofón emancipado al máximo. Pero Müntzer rechazaba igualmente la simple remoción de valores dentro del orden establecido, el elogio seudorrevolucionario, idealizante, de la miseria ínfima, que todo el tiempo se venía difundiendo –y muy vivamente– en la literatura popular. Allí no sólo se celebraba a sí mismo el campesino como fuerza creadora por excelencia, como brío de la producción primaria, sino que por los merecimientos de su sudor y su abnegación, se veía asimismo muy por cima de las restantes clases y, con tanto mayor motivo, de los degenerados monasterios. El propio Müntzer, si bien mantuvo decididamente las obras buenas, definiéndolas incluso a veces en el sentido del trabajo comunista, es notorio que no recurre esencialmente a tal hipóstasis de la situación dada, basada en el resentimiento o casi calvinista ya. Antes bien, odiaba el elogio del sudor y de la abnegación artificial, impuesta por la fuerza, postulando en la esfera político-económica tantos domingos y tanto ocio como cupiera, y tan sólo la angustia que permanece, el sufrimiento auténtico, fecundo y socialmente insoluble, la zozobra por esa muerte que puede llegar en la flor de vida y la desesperación del cristiano en ciernes y la inutilidad de toda preparación ocupan el lugar que desde un principio corresponde a su hondura metaeconómica y metapolítica. Así pues, de la misma manera que, en su sermón sobre la violencia, había destacado ya con toda nitidez la bondad verdadera, aquella que no se contamina de la actitud de mera tolerancia con respecto a la injusticia, este asceta revolucionario procede a destruir también la ambigüedad del verdadero dolor cristiano, de la auténtica impasibilidad ante las atrocidades de la cárcel y ante la mera ideología de un fermentado espíritu cristiano; de suerte que resplandezca por fin la gran exoneración político-económica, acompañada de su finalidad y del desbastamiento en cuanto genuina región de Cristo.

Por consiguiente, tan sólo el hombre externamente exonerado y que se haya encontrado a sí mismo sabrá dar fecundidad a su sufrimiento. «Mientras ellos os gobiernen –dice Müntzer, intentando enardecer a los mineros contra los grandes señores–, no se os podrá

hablar de Dios.» En la «Apología sumamente justificada», su labor política global no persigue otro fin que obtener para los justos margen y espacio donde hacer la voluntad de Dios; «jamás sería posible bajo esta tiranía que un solo cristiano atendiera a la reflexión interior, de modo que los inocentes habrían de soportar el tormento». Análoga es la protesta de la «Denunciación expresa» contra ese malestar social que cierra el camino al dolor auténtico, capaz de modelar al cristiano: «Tan escandalosamente se embauca a estos pobres menesterosos, que ninguna lengua alcanzaría a describirlo en forma adecuada; objeto de todas sus palabras y obras es que los pobres, agobiados por la preocupación del diario sustento, no aprendan a leer, y aun tienen la desvergüenza de predicar que el pobre debe dejarse vejar y esquilmar por los tiranos. ¿Cuándo, pues, va a leer las Escrituras?». En esta misma proclama y dirigida a los impíos, que «están agarrados unos a otros como sapos y culebras», se encuentra una diferenciación similar, en la que Müntzer declara su irreconciliable enemiga al sufrimiento trivial: «Tanta usura, tanta tasa y tanto rédito a nadie dejan hallar el camino de la fe, mas al impedir que cunda la propia fe humana, se causa al mundo un perjuicio cada vez mayor». Posteriormente, el místico antiluterano Schwenckfeld expresaría la diferencia entre sufrimiento falso y verdadero con las palabras que siguen: «No debemos entender como cruz de Jesucristo aquellos percances que a menudo se dan también en paganos e infieles, cuales enfermedades, desgracias, infortunio». Vemos, pues, la rectitud con que se esfuerza el ascetismo auténtico por mantener despejadas y limpias sus vías de acceso a la fe, para hallar efectivamente aquella muerte que él incorpore a la victoria. El propio Baader, ligado por cierto tipo de vínculos al anabaptismo inglés, sigue en este aspecto –el de la alianza de revolución y ascetismo entendida como liberación en uno y otro plano– las huellas de Müntzer: «Sin un enérgico sentimiento de libertad, no habrá conciencia luminosa del yo, razón ni tampoco verdadera vida anímica. Ni, por consiguiente, intuición ninguna del Ente libérrimo, de la Vida animada, esto es, de Dios; y no podrá haber sentimiento de autonomía, de independencia con respecto al torrente de la vida, de suerte que no habrá destello de esperanza, fe, intuición ni, en fin, inmortalidad». Es cierto que el flagelantismo interior de Müntzer no le impedía atizar como nadie el descontento y la desesperación causada a los campesinos por su situación económica; ahora bien, al hambre le correspondía aquí, en un

sentido más hondo, engendrar a la diosa de la libertad, no habiendo hartura terrenal que le produzca la tan temida apoplejía a esta revolución, la postrera, la que ha de crear la fusión total. Liberación de las garras de opresores y esquilmadores; supresión del dolor sórdido, del sistema de explotación en sí, así lo representen los belicosos o los benditos. Tras ello, sin embargo, hacerse libres –lo que sólo se logra mediante rebelión político-económica– para el dolor auténtico, fecundo y relevante, el dolor causado por el autoenponzoñamiento y el autoenmascaramiento de las criaturas. Desbastamiento de la voluntad, pues, tiempo y lugar para castigar al viejo Adán con su egotismo, verdadero tirano metafísico, y, por obra de la paradoja cristiana, abandono del yermo del corazón para renacer en la diligente espera de la Palabra: he aquí el sentido del ascetismo müntzeriano, de la libertad en sus dos formas posibles, la externa y la metafísica. Está claro asimismo que tal idea del sufrimiento, que el examen de conciencia de este ascetismo tan depurado y puesto en su lugar, no excluía a los señores, sino que, siendo estos los representantes más visibles del egotismo, los fustigaba con la máxima intensidad, al par que a Satanás, símbolo moral y metafísico de la maldad. El «Cristo de la amargura» müntzeriano postula únicamente un autodeprimirse por mor del elemento divino que vive oculto en los hombres, ávidos de sí mismos y, sin embargo, carentes de toda mismidad. «Diminui ut crescat», dice en ciertas pilas bautismales antiguas, aplicando la muerte a la muerte misma, por lograr la verdadera recompensa de la libertad, de la comunidad de Cristo. Mas para conseguir tal cosa habrá que desmocharles antes las torres a verdugos y explotadores, pues otro modo no hay de leer las Escrituras y menos aún de asimilarse a ellas. Con este fin hace Müntzer política revolucionaria, alimentada por el misticismo, el cual es para ella telos²⁰ absoluto y puede resumiese así: si la libertad externa despeja el campo para el desbastamiento, la libertad interna lo despeja para Dios.

Tedio, extremo descreimiento y palabra interior

Ahora bien, quien se limita a sufrir de ningún modo sale enteramente de sí mismo. Con las meras maceración de la carne y

pacificación moral, nuestro campo interior ni aun a medias queda abonado.

Es más, también entonces sigue siendo engañosa la senda, y en vano se nos espera en el fondo²¹, allá donde suena la Palabra. Por lo tanto, es por encima del espacio que ha creado el sufrimiento donde se inicia la disciplina propiamente espiritual, lógica en sentido religioso. Comenzó la angustia, se ha recorrido el desbastamiento, con que cada cual deberá desembarazarse de los pecados graves, y ahora siguen las restantes fases de la müntzeriana fenomenología de la preparación para Dios. Son éstas: el esfuerzo de uno por reflexionar sobre otro ser y hacerse mejor; la estupefacción –así llamaba Müntzer a la especulación y pensamientos en torno al pecado y la gracia–; el tedio –nombre que daba él al horror de la ley, de suerte que uno mismo se torna hostil a ella y sufre por haber pecado–; y por fin, la quinta y última fase, designada por Müntzer con el nombre de *suspensio gratiae*, esto es: el más hondo descreimiento y la desesperación última, en cuya fase quedan totalmente despejados los abismos del alma, de modo que el hombre acaba escuchando, en las más sosegadas y hondas soledad y calma, la Palabra de Dios. Si el miedo sobresaltaba y el desbastamiento templaba el ánimo y hacía al hombre libre, vigilante y apto para oír cosas de mucha importancia, el llamado estudio, esfuerzo, nos viene a proponer el modelo de nuestro mejor yo, que opera a través del arrepentimiento y la conciencia moral. La estupefacción, en cambio, «que da comienzo en uno a la edad de seis o siete años» y que, en cuanto conciencia de la propia responsabilidad, de la persistente identidad del yo, no lo abandona a uno en toda la vida es lo que de manera genuina proporciona el componente lógico propiamente dicho, el discernimiento de bueno y malo, la impotencia y ese abrir los ojos que se da en la confirmación. Los restantes preparativos, esto es: el tedio y el más hondo descreimiento, proceden enteramente en un clima de espontaneidad bulliciosísima, y hasta llegan a elegir por sí mismos, una vez más y repitiéndose a menudo, esa vía purgativa que Müntzer, en su complicación de la trascendencia, antepone a la vía iluminativa y unitiva, es decir: a toda evidencia definitiva de Dios.

De nuevo resuena aquí desde muy abajo el grito desesperado: «¿Adónde iré, ay de mí? ¿Qué ansias agobian mi pobre corazón

humano? Los remordimientos consumen mi savia, mis energías y cuanto soy. De Dios y las criaturas me he extraviado, sin que me reste consuelo alguno». Cualesquiera que fuesen los tormentos padecidos, ni aun compararse pueden con eso único que ahora corroe por dentro y ensombrece al hombre vacío. «Por de fuera me acometen enfermedades, miseria, desolación y toda clase de pesares causados por gentes malas, y sin embargo, es mucho peor que el mal externo lo que por dentro me atribula. ¡Ay, qué buen creyente sería yo, si supiera al menos cuál es el camino recto!».

Mas, el afligido nada puede aprender de quienes jamás se adentraron en sí mismos. Éstos, ciertamente, que están dispuestos a engañar y mueven los labios, incluso han conseguido que el pueblo «abrace la fe de la misma manera que el puerco se zambulle en su charco». A ellos les es indiferente todo esto, porque son rudos e insensibles y «dan rienda suelta a sus instintos en la disipación y, como los perros, aúllan y enseñan los afilados colmillos cada vez que se les replica con la más mínima palabra». Ningún consuelo cabe esperar, pues, de los ilustrados; porque sólo llama a la puerta el tormento del tedio, de la desesperanza. «El hombre concluirá limpiamente que no puede abrir el Cielo a cabezazos, sino que con toda seriedad ha de procurar convertirse entera y verdaderamente en «idiotia»²² interior; enseguida se han de presentar dolores similares a los de una parturienta.» Así pues, la contradicción con el concepto de fe luterano, con esa Palabra que siempre se mantiene fuera del hombre, se abre camino hacia el exterior de forma apretada y con toda acritud: «Yo les hablo de la fe que ellos han robado. Y ellos me responden con los pecados, para disculparse, y con su falsa apariencia de fe y de amor, para justificarse, cuando están renegando de la venida de Dios. Parlotee cada uno de ellos cuanto quiera sobre la fe; nada se les puede creer a estos lascivos ambiciosos, pues que predicán lo que jamás han conocido. Así pues, han quedado vacíos, sin toda esa fe y todo ese amor de que tan gallardamente se ufanan, cuando ni un ápice de ellos tienen; y tan perfecta es su hipocresía que cualquiera podría jurar por el Espíritu Santo que son cristianos devotos. Sin embargo, están llenos de perfidia, dedicándose en todas partes a echar abajo la fe. No hay duda que los días del hombre son demasiado breves para que se de cuenta del daño causado al obstaculizar la acción del Espíritu Santo y evitarlo mediante un acto de renuncia formal. Pues bien, quien

ante tales cuestiones pretendiere adoptar una actitud indolente o, pese a su vida en la opulencia, presentare el semblante demacrado o cual el de quien acaba de vomitar, diciendo incesantemente: ten fe, ten fe, ten fe, hasta que los mocos te chorreen por la nariz, se habrá de considerar perteneciente al ganado de cerda, que no al género humano. De todos éstos, ninguno va a corregirse, ya que su doctrina es hurtada y, por ello, no puede ayudar a nadie a penetrar en su propio corazón».

Mas lo primero que habrá de suprimirse es todo aquello que pretende darnos un falso contenido, ocultándonos de este modo el yermo interior. «Quien crea de ligero, tendrá igualmente el corazón liviano. Por tanto, será preciso llevar a las gentes a la ignorancia suma, para que luego se las pueda instruir rectamente.» Las tinieblas interiores tienen que adueñarse enteramente de nosotros; tan sólo la conciencia de esta nuestra noche oscura, de nuestro vacío religioso, mantendrá constante y puro el inmenso anhelo. La lucha de Kierkegaard contra cristianos de boca, pastores de la vida rentable, marasmo religioso y teoría desarrollada sin participación ninguna del sujeto se libra anticipadamente aquí con el mayor ardor. Contra todo artificio depravador, se ciernen sobre el horizonte las categorías del casus belli, del más hondo descreimiento, del abandono de la criatura por Dios y de la suspensión de la gracia y, por último, del estado de peligro de la religión. Una vivencia fundamental, de un socratismo religioso y, por consiguiente, metairónico sin duda, y que gira en torno al valor de la nada aprehendida, se trasluce con toda nitidez en las palabras y en la disposición anímica que siguen: «Quien crea de ligero tendrá igualmente el corazón liviano. Una fe no avezada no poseerá de primer intento otro criterio que el de amedrentarse en todo lugar y condescender tan sólo a duras penas con cuanto se le cante y se le diga. Ni uno solo entre los Padres, a quienes tanto costara forjarse su fe, pretendió nunca caer en nota como lo han hecho estos cerdos enajenados, que se espantan del huracán, del estruendoso fragor y de los inmensos torrentes de la sabiduría, y ello porque sin duda les advierten sus conciencias que al final perecerán en el temporal de aquélla. Para poder guardarse de la doblez de las puertas engullidoras es necesario haber experimentado previamente un rompimiento en toda incredulidad y desesperación y haber padecido todas las grandes adversidades del destino. Mas quien no

haya pasado por este trance ni la menor idea tendrá de lo que es la fe. De otro modo, conservará una inexperta fe en su espíritu empedernido, cual si se tratase del viejo gabán de un pordiosero, que los pérfidos doctores de la ley saben remendar magistralmente poniéndole una pieza nueva –según explica el Evangelio de Lucas, capítulo V–, y para este fin emplean ni más ni menos que sus Escrituras hurtadas. Las personas que nunca han creído en contra de la fe ni esperado en contra de la esperanza ni odiado en contra del amor de Dios tampoco saben que Dios les dice a los hombres directamente qué necesita cada uno. Así pues, no se trata del acatamiento propio del condenado y del elegido. El impío acata las Escrituras por encima de toda medida; donde otro padece en su lugar, él erige una fe sólida, mas cuando se trata de contemplar al Cordero que abre de par en par el libro, él se muestra reacio a perder su alma. Pero la fe no es otra cosa que hacerse el Verbo carne en nosotros y nacer Cristo en nosotros, de modo que la fe transforme al hombre de Adán en Cristo y lo renueve y haga renacer y le otorgue una fuerza venida de las alturas, para que derrame el amor en nuestro corazón y nos traiga el Espíritu Santo. Donde tales prendas no se den, sino que como al principio siga todo –deseo, voluntad, obrar, corazón, carne, pensamiento...–, allí no habrá fe, pues donde vive Adán, Cristo está muerto. Y ninguno ha de ser colmado con los eternos bienes divinos hasta tanto no haya sido, tras larga disciplina, vaciado para ello en virtud de su sufrimiento y su cruz, al objeto de que la medida de su fe sea colmada por los más excelsos tesoros de la sabiduría cristiana». Por si no estuviera totalmente claro ya cuán auténtico, inconfundible y desasosegado fue aquí el tránsito, se incluye con todo acierto la alusión a los oleajes de su total vacío interior. Para expresar la vivencia de esta bajada a los infiernos, Müntzer se sirve en todo momento de la imagen de las aguas embravecidas, de igual manera que la Cábala se representa a las almas más desdichadas y condenadas sin esperanza como presas en los remolinos de las furiosas aguas. Y es que aquí, como en toda doctrina esotérica, el agua acompaña al estado del mundo que anhela en el vacío, que todavía no ha superado el estado anterior al yo. Pero al mismo tiempo, el tormento del agua es aplicado por Müntzer –en operación mental que nos recuerda al aterrador contrapunto de la roca y la piedra de ángulo, que oímos en el «Sermón a los príncipes»– a aquellas otras aguas con las cuales ha de ser bautizado

el hombre, con la purificación y signación de San Juan y, además de ello, con los manantiales de agua que provienen de la fuente de la vida interior. Hasta que, tras lágrimas, oleajes y rociaduras todos, y tras el agua que sale de la roca, la perforación del pozo y la lluvia de Elías en la resurrección, aparece por fin el verdadero Hijo de Dios caminando por encima de las aguas y flotando sobre ellas igual que el Espíritu de Dios sobre las aguas del abismo. Y es entonces cuando, a través de las aguas salvadoras y tranquilizadas, centellea por fin la luz del yo y del propio bautismo de fuego: «Cuando el hombre se apercibe de su origen en medio del proceloso mar de su agitación, esto es: una vez que ha tomado impulso, se ha de comportar como el pez, que, tras dejarse arrastrar por las aguas encharcadas hacia el fondo, se revuelve otra vez y asciende en las aguas hasta recobrar su origen primero. Los elegidos no llegan a alejarse demasiado de Dios, quien envía su fuego –Lc, 12–, del cual nadie puede esconderse, haciendo que ni su corazón ni su conciencia sientan el impulso de aquél». Así pues, la palabra que tan sólo se lee no proporciona la más mínima enseñanza, sino que se limita a matar –y además con rigor y acritud– en cuanto ley intimidadora, pero dejando ello a un lado, se la ha de erradicar, puesto que no da la vida. De este modo, Müntzer llega a desprenderse en muy último lugar, aun por lo que respecta a las Escrituras, de toda imitación, «fe ésta de lo más insensato que hay en la tierra, como los propios monos». Lutero, sin embargo, es el forastero «que dulcifica el camino hacia la vida eterna, que deja estar los abrojos y los cardos y dice: Cree, cree, tente firme con una fe vigorosa, que sirva para clavar postes en la tierra». Pero de manera todavía más honda, Müntzer discierne en este mero «acatamiento de las Escrituras», en ese «consumir por cuenta de Cristo», en la «fe fingida y réproba, que ellos, cual ladrones malignos, han hurtado de la tradición oral o de los libros escritos por hombres», precisamente el obstáculo a cualquier advenimiento de Cristo. Así de vigorosamente interviene el descreimiento, sin otro objeto que permitir a la criatura un experimentarse a sí misma y consumirse en su propio vacío; la Escritura no cuenta en primer lugar, sino tan sólo a mitad de camino, limitándose, en suma, a dar testimonio. De muy paradójica manera exalta, pues, Müntzer, más allá de toda putrefacción en Cristo, esta su tensión de nostalgia espiritual, de subjetividad que clama a Dios, esta su suprema apología de la ignorancia y de las lágrimas. Hasta que Dios llegue a

divinizar total y absolutamente a la criatura, desgarrada por completo, mediante la encarnación de su Hijo. Ninguno de los parlanchines de la fe y los confiados, jamás puestos a prueba, podrá mejorar: «No escuchan a Jesucristo, el más certero predicador de sus propios Evangelios, en el fondo del alma, de la carne, de la piel, de la médula y los huesos. Pero nosotros tenemos que seguir las huellas mismas de Cristo, y nada valen aquí los comentarios de aquellos hombres que, haciendo alarde de sensualidad, menosprecian a los falsos devotos según su soberano arbitrio, cuando, con su fe fingida, envenenan al mundo mucho más que los otros con sus obras mostrencas y con el tráfico y el afán de los impíos clérigos superiores. Si el Hijo de Dios ha dicho que las Escrituras dan testimonio, vienen los doctores de la ley y afirman que da la fe; así resulta negada la pobre grey por los taimados bacantes²³... Por esa razón, la verdad camuflada ha de salir un día totalmente a la luz, tras haber estado mucho tiempo durmiendo en tal medida».

En consecuencia, puede que tampoco sirva aquí ya la palabra más que de auxilio, y por esa sola razón se sigue hablando. Añádase a ello que Müntzer, primero en disponer que se cantase y predicase en alemán, hizo tal para que el pueblo no siguiera atribuyendo fuerza a las oscuras palabras latinas. Mas por expresiva y elaborada que se presente la totalidad de esta liturgia alemana, hasta los Salmos están en ella «traducidos antes con arreglo al sentido que al pie de la letra», y en ningún lugar se nos aparecen las Escrituras tan forzadas en sí mismas como aquí. En numerosos pasajes, ciertamente, la versión de Müntzer se limita a adaptarse a la mentalidad del pueblo llano y estimularla; de ahí que sobre todo la actividad, la esencia de los impíos aparezca expuesta de modo mucho más amplio y ejemplificado que en la versión de Lutero o en la Vulgata, no menos literal que la anterior, pero aspirando –eso sí– a cierta fidelidad interpretativa. Aun así, se perciben acentos de otro tipo, que nada tienen que ver esta vez con la agitación, en la paráfrasis müntzeriana del Salmo 22: «Me deshice como el agua y se dispersaron todos mis huesos. Dentro de mi cuerpo, el corazón se me ablandó como la cera ante el ardor del fuego. Como el pellejo de una fruta se ha marchitado mi fuerza, y tengo la lengua pegada al paladar; pues tú me entregas a la muerte de la misma manera que se arrojan los desperdicios al viento. La multitud de los impíos me

rodeó; como feroces alanos perforaron mis manos y mis pies». Lutero, en cambio, pretendiendo servir rectamente a la palabra y a la Palabra divina, evita con el mayor cuidado cualquier acaloramiento subjetivo al dar su versión de este mismo salmo¹⁸²: «Estoy derramado como el agua, me han fragmentado todos los huesos. Dentro de mi cuerpo, el corazón parece cera derretida. Mis energías están resacas, como añicos, y tengo la lengua pegada al paladar. Y tú me acuestas sobre el polvo de la muerte. Pues me han rodeado los perros, y la caterva de malvados se apostó en torno a mí. Han socavado mis manos y mis pies». Vemos, pues, que también en esta ocasión tradujo Müntzer el salmo «antes con arreglo al sentido que al pie de la letra», renunciando, sin embargo, al agitatorio suplemento, y alcanzó además tal grado de pasión y ritmo en su sensitivo lenguaje, que es equiparable éste al soberbio alemán de Lutero; cuando no resulta –en razón de la hondísima afectación de sí propio– superior a aquella instancia y de apariencia más conforme con el contenido vivencial del salmo al menos. No es irrelevante en este contexto la exégesis del Salmo XIX, dirigida por Müntzer en forma de epístola a «uno de entre sus mejores discípulos», donde emplea un «estilo profético nuevo, esto es: no ya según la sencillez de la Palabra de Dios, sino de acuerdo con la vigorosa Voz que del Cielo viene», en la cual, finalmente, el tribuno interpreta sinópticamente el salmo en el sentido de temor y temblor, del rigor intrínseco de la Ley y de la Resurrección de Cristo. «Una noche se lo comunica a otra noche» adquiere aquí el significado de que el sol se levanta de su origen auténtico tras la larga noche. Quien «no ha padecido ésta, no domina el arte de Dios; la noche comunica la nueva a la noche, y es después de ésta cuando por fin se manifiesta la palabra justa a la luz radiante del día.» «Y se levanta el sol como un esposo que sale de su tálamo» se entiende aquí en el sentido de que parece que los impíos hayan de conservar el poder para siempre, «mas he aquí que el esposo sale del tálamo igual que un poderoso personaje que se quedó dormido, enterándose de cuanto estuviesen haciendo sus criados. Os lo encarezco muy mucho: creo llegado el momento. ¿Exsurge, quare obdormis?; el Señor se había quedado efectivamente dormido en la barquichuela, y poco faltó para que el huracán de los desvergonzados impíos volcase aquélla. El esposo se incorpora en el tálamo así que se oye en el alma la voz del amo verdadero. Ello coincide por completo con lo que dice el salmo: Exultavit ut gigas²⁴;

estuvo maravilloso, corriendo su carrera como un campeón». En último término resulta, pues, que Müntzer jamás parafrasea el texto dado en virtud de una mera excitación de agitador, sino asimismo por una más pura efervescencia del espíritu, a causa de la honda apetencia de realización e identidad que se da en el cristiano desesperado, esto es: a causa de una integración espiritual puramente anabaptista, la cual valora lo externo de la Escritura y, en general, todo lo externo tan sólo a título de referencia, ocasión, testimonio, solicitud y admonición del tesoro interior. Actúa ahí una teología diversa, la cual no se conforma con devaluar los sacramentos a la manera luterana, sino que al propio tiempo, en la más pura línea anabaptista, degrada el texto bíblico a la condición de mero instrumento, que el espíritu tañe con el fin de abarcarse a sí propio.

No fue aquélla una rescisión que se limitara a destruir y, a la usanza posterior, tratase al Libro por excelencia como a cualquier otro. Antes bien, el abandono de lo filosóficamente inmediato suponía la ganancia del significado auténtico que tras ello se ocultaba: «No has de hacer como los astutos, que toman una sentencia de aquí y otra de allá, sin proceder a un riguroso cotejo del espíritu general de las Escrituras». Nada ajeno al hombre puede ser dado verdaderamente a éste ni puede éste siquiera percibir, a menos que deje de serle ajeno: «Ningún testimonio externo puede conferir carácter a éste, el hermano elegido. Ni aun el docto comprende las Escrituras; por el contrario, ha de esperar a que le sean abiertas con la llave de David, esto es: tiene que hacerse tan pobre de espíritu que no localice huella ninguna de la fe en su interior.» Será en las más profundas tinieblas donde cante el ruiseñor espiritual; sólo quien logró la efervescencia del espíritu acertará a Cristo en el más vigoroso de los testimonios, sin el cual nadie sabe decir nada de fundamento sobre Dios: «De ahí que Paulo, en el décimo capítulo de la Epístola a los Romanos, traiga de aquí para allá a Moisés y a Isaías y se refiera a la Palabra interior, que se percibe en los abismos de las almas; y se da cuenta éste de que la Palabra interior, una vez que se le ha enganchado el Espíritu, ya no dista cien mil millas de él, sino que mana de las profundidades del corazón. Y es entonces cuando el hombre cree, mas no por habérselo oído a otras personas, y aun le es indiferente que el mundo entero acepte o rechace su fe». No se piense que tal facultad vaya a sobrevenirle a nadie de manera

instantánea; por otro lado, hay en ella ciertamente grados y medidas muy precisos, además de ser ella quien, por fin, produce como por ensalmo, partiendo de la esencia literal, la justa niebla y la justa resurrección por encima de un testimonio meramente externo y una fe roma, cual sería la de Lutero: «Pues bien, ¿cómo saber que Jesús no me ha mentado? Moisés oyó hablar a Dios mismo y, aun así, no quiso obedecer a las palabras con que le ordenaba partir para Egipto, sino que necesitaba conocer la fuerza de Dios en el propio abismo de las almas. Dios prometió al patriarca Jacob muchos bienes y dióle seguridades por encima de toda medida, y aun así, éste se enemistó con él; y fue necesario que primero venciese a Dios para hacerse acreedor de la bendición que trae consigo la fe. La fe se ha de hallar en la incredulidad y el Cielo en el Infierno; porque la fe no es enseñada ni otorgada sino bajo la Cruz y en la pobreza suma de aquel espíritu que no conoce ya ninguna fe y aun está hundido en las profundidades del Infierno. Sólo tras esa lucha de Jacob y esa superación de Dios llega el alba matutina, de suerte que se hace de día en nuestros corazones». Acaba dando un vuelco aquí aquel significado, aquel violento expresionismo de la vivencia –en difícil mezcla con el del espíritu–, aquel postergamiento del escrúpulo de conciencia en favor de la conciencia misma, de los cuales habló Böhme, formulándolos –en total acuerdo con los postulados del anabaptismo– de la manera que sigue: «Los doctores de la ley afirman que la Palabra escrita es la propia voz de Cristo; y no hay duda que así sea en el caso del recipiente en cuanto forma posible de la Palabra, mas la voz, que hace funcionar al recipiente como un mecanismo de relojería, ésa ha de estar viva. La letra es el instrumento correspondiente, como pueda ser una trompeta, pero se requiere en ella la presencia del sonido adecuado, el cual concuerde con el sonido de la letra». En suma, de igual manera que el hombre no debe a los Santos agradecimiento ninguno –sino que es ello lo que expresa su relación con ellos y suple a la imitación–, tampoco cabe en último término fomentar esa vacía fidelidad de la filología con respecto a la Biblia ni menos aún considerarla decisiva. Así pues, en el alegorismo y contrapuntismo de Müntzer, el problema de la recta comprensión se ha desplazado del nivel de la filología hacia el de la preparación interior, hacia el de una frecuentación más altamente estimada, hacia la imitación del Espíritu Santo, hacia la evidencia –dada o no dada– de la moralidad y el entusiasmo del hermeneuta. Esta vía es

sin duda peligrosa, y no se aminora su peligro porque sea ella la más certera y que la exactitud nunca pase de antesala carente de toda sustancia. Ahora bien, al censurarle a Müntzer que elaborase aquí un sistema de combinaciones fantásticas, en el momento mismo en que Lutero se apartaba de las trilladas sendas de las síntesis caprichosas y alegorizantes, remitiendo por principio a los teólogos a la simple agudeza y al más riguroso método de la filología humanística, los historiadores de la Iglesia protestantes olvidan que precisamente ese criticismo bíblico reciente –por incapaz que fuese de desenvolver el por otros conceptos digno pergamino– sólo devenía posible al romperse de principio con la bibliolatría luterana, y olvidan asimismo que aun la tolerancia religiosa, la cual llevó a estudiar e interpretar en esotérica analogía hasta los mismos documentos religiosos extrabíblicos, se halla tan lejos del luteranismo como pensarse pueda, no habiéndose secularizado sino a partir del espiritualismo místico justamente. En términos generales, tiéndese desde Müntzer y la exégesis bíblica espiritual y alegórica la grandiosa estela de una «interpenetración», de la «confusión romántica», que atraviesa en diagonal el mero después y todas las ordenaciones y todos los inmovilismos estancados de las partes que tienden a separar. La vivencia repercute ulteriormente, y es añorado el arte de desfigurar toda simultaneidad y sucesión y confundirlas entre sí para formar un ahora omnipresente, un omnia ubique²⁵ dotado de «concordancias» reales. Algo similar venía a decir por entonces el espiritualista Sebastian Franck, refiriéndose a la Biblia: «Con Abel se sacrificó ya al Cordero, y el propio Adán había visto ya el día de Cristo». Todo ello se ve estatuido entre los espiritualistas en un eterno retorno y una ubicuidad del espíritu, es decir: sobre el fondo de unas correspondencias de significado comunicantes.

Quien para este fin se libere, sin duda será capaz asimismo de soñar y escuchar lo que es justo. Todo el mundo puede hacerlo, dice Müntzer, previa preparación rigurosa, para lo cual cuenta con el libre albedrío. Aparecen los signos, que espantan al Enemigo Malo; la noche, al menos, le trae el valor de reconocerlo, que él no logra tener durante el día.

Ahora bien, el libre albedrío, que siguió el camino de la purificación y rechazó toda obstaculización por parte de la concupiscencia de la carne y de las ilusiones de los sentidos, con el fin de que lo recto, profundo y dignificante quedase dibujado sobre un fondo puro, aún sigue siendo aquí, en la fase postrera, e incluso por lo que se refiere a la impasibilidad con respecto a la Palabra interior, de un espontáneo y manifiesto carácter teúrgico. Y es así que Müntzer se aplica esta vez con toda diligencia a oír e incluso obedecer esa palabra que suena escondida. Se ha visto antes que los anabaptistas en su totalidad insisten con toda firmeza en el libre albedrío, y del mismo modo rechazan el pecado original en cuanto perdición total de antemano, determinada en el caso de los niños y aun de los elegidos. Podemos volver a levantarnos como nuevos; tenemos una gradación moral de la especie humana, la cual no está tan definitivamente corrompida como para que toda justificación haya de venir desde arriba tan sólo, como piensa Lutero. Existen, por el contrario, personas que comienzan, progresan y se perfeccionan por sí mismas y en las cuales prende y aumenta la chispa incorrupta de la pureza, atrayendo igualmente la salvación, todo lo cual contradice al máximo las teorías de los reformadores sobre la gracia. Seguro que la voluntad y el entendimiento humanos son por naturaleza débiles, autísticamente ignorantes, caducos, extraños al reino de Dios y fácilmente corruptibles, pero del mismo modo que Cristo no tiene hecho ya para todos el bien por excelencia, tampoco la típica obcecación de Adán es genuinamente necesaria o sustitutivamente malvada de manera permanente. Müntzer tenía puestas las miras en esa libertad, en esa facultad de arrancarle a la simiente de la muerte el miedo y, por ende, la culpa; miraba hacia ese yoguismo a base de magia del sujeto y ebullición teúrgica cuando recomendaba a Lutero que le espetara a Dios, en lugar de clavárselo en las propias entrañas, aquello de que era un vil gusano y cuando le censuraba su altivo desprecio por los hombres, cuyo vehículo era la doctrina del *servum arbitrium*. «A quien con audacia, ímpetu y rigor reclame los signos, Dios no se los habrá de escatimar.» Con fuerza puja la voluntad por discernir ella misma la senda divina, por cerciorarse –en esa implicación milagrosa, henchida de los propios portentos– de la beatitud de la Palabra interior, que aquí es pronunciada y allí percibida, aquí libertad y allí hondísima serenidad, acción y pasión de la espontaneidad en un mismo acto de introspección, ascendente y replegado sobre sí

propio, todo él teurgia, todo él gracia.

Así pues, se nos empuja a nosotros –no sólo a nosotros– hacia el ensueño auténtico, puesto que se trata de vislumbrar rectamente lo venidero y lo que en ello nos espera. «La Palabra no está lejos de ti; fíjate, que está en tu corazón. La voz celestial se halla en nuestro corazón; basta con dejarla hablar para que nos dé la fe ella sola.» A los devotos acaece lo que jamás vio ni tuvo entre manos nadie, y ninguna falta les hace la Escritura «para saber a ciencia cierta cuán amistosamente, sí, con qué gran cordialidad, conversa Dios con todos sus elegidos. Así lo testimonia Paulo en su primera Epístola a los Corintios, Cap. 14, donde dice que el predicador ha de gozar de la Revelación, pues de otro modo no podrá predicar la Palabra. Dios Todopoderoso envía las visiones y los ensueños apropiados a sus amigos bien amados principalmente en los momentos de máxima aflicción, como hizo con el bienaventurado Abraham. Los sabios venidos de Oriente habían oído ya desde dentro la Palabra eterna del Padre, a saber: en la parábola del grano de mostaza; nacido estaba Cristo dentro de sus corazones anhelantes, de suerte que la fe les brotó del interior». Es ésta la razón de que hoy siga mostrándose Dios a todo cristiano verdadero. Es más, en los umbrales del reino milenarío se hacen patentes cosas «que a los mismos discípulos se les ocultaran; los milagros de Cristo narrados en Mateo, 8, han de adquirir importancia mucho mayor que la que hubieran en tiempos de los Apóstoles». Mas he aquí de qué modo explicó Müntzer en Praga la continua intervención del Espíritu: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán; si ello tan sólo está escrito en los libros, si lo ha dicho Dios una vez y luego se ha esfumado ello en el aire, entonces no puede ser la Palabra del Dios eterno, sino que se trata de una criatura, simplemente ingresada en la memoria desde fuera, lo cual atenta contra las reglas de la santa fe. De ahí que los profetas acostumbren decir todos: Así habla el Señor; pues no dicen: Así habló el Señor, cual si fuera cosa pretérita, sino que emplean el tiempo presente». Se trata, pues, de esa misma interpretación del instante, de ese mismo presente misterioso y de esa inexistencia de los tiempos a los ojos de Dios que hacen viajar sin pausa a los tres Reyes Magos, que Abraham divisa, tangible y sin deformaciones, delante de su tienda, y de la estrella de Belén, todo lo cual sirve en último término para fundamentar la simultaneidad del contrapuntismo religioso. Como dijo Sebastian Franck: «Con

Abel se sacrificó ya al Cordero, y el propio Adán vio el día de Cristo»; o bien, como predicaba Fichte: «El Evangelio es acaecer no ya histórico, sino metafísico».

Por cierto que la genuina religión originaría de esta revelación, de esta Palabra interior, aparece con extraña duplicidad, y es ello sobre todo lo que nos hace lamentar que ni en Müntzer ni en cualquier otro anabaptista se dé sobre el terreno una elaboración radical de las ideas expuestas en sus sermones, de su siempre latente teología de la revolución. Casi se diría a veces que el hombre libre puede prescindir del mismo Señor allá en las alturas. Léese en cierta ocasión lo siguiente: «Dios debe ayudarme y tiene que hacerlo, pues de otro modo no sería un Dios justo, y yo renegaría de Él». Esto lo dijo Storch, pero también de Müntzer se cuenta que, habiendo progresado su profundo soliloquio hasta el desdoblamiento de la personalidad, uno de sus discípulos oyó hablar a dos personas en la estancia de Müntzer; mas comoquiera que de la estancia no saliese más que éste, el discípulo le preguntó que quién había estado allí con él. Y respondióle Müntzer: «Acababa de preguntar a mi Dios qué debo hacer». «Ay –dijo entonces el discípulo–, ¿y tan rápida es su contestación?», a lo cual replicó Müntzer: «Te digo, en verdad, que mandaré a Dios a los mil diablos y al fuego de los infiernos si no diera contestación a mis preguntas». Es más, el propio Melancthon refiere con espanto de pequeño-burgués recalcitrante que el teúrgico Müntzer hubiera dicho en cierta ocasión que se ciscaba en Dios si éste no condescendía con él de igual manera que con Abraham y los profetas. Hallamos también un acusado énfasis teúrgico y una clara coacción contra los Cielos en la traslación al alemán por Müntzer de la última parte del Salmo XLIV: «¡ Oh, Señor, sal por fin de ese sueño, despierta! ¿Cómo ibas a repudiarnos para siempre? ¡Oh, Señor, levántate y ayúdanos y redímenos por la gracia de tu Nombre!» A ello, ciertamente, se opone en el otro extremo una exigencia de la más quieta impasibilidad para que pueda aparecerse Dios. Mas el poder mágico de la invocación y la ligazón impuesta a Dios en su propio Nombre, que le obliga a inclinarse hacia los humanos, de igual modo que los humanos se inclinan hacia los más humildes, por lo cual justamente se elevan ellos mismos hacia Dios, constituyen una gran esencia teúrgica que se aniquila en virtud de la ambigüedad del sufrimiento y la recepción, del ascetismo creador y de la pasión heterónoma, a no

ser que se conciba la resignación como rememoración, como concentración en una inmensa y singular calma, próxima ya a la inserción total. Esta misma duplicidad vuelve a darse a un nivel superior, de carácter material, en la incertidumbre que acompaña a la localización espacial de la Esencia divina. Por un lado, volvemos a ver escrito aquí que la Palabra, ciertamente, sólo en nuestro corazón está, «la cual escritura puede leer todo hombre, con tal que tenga un entendimiento abierto». Por otro lado, sin embargo, de ninguna manera puede decirse que Cristo more en el corazón desde antes, que –como en el caso de los Sabios venidos de Oriente– «estuviera ya engendrado en su corazón anhelante, habiendo brotado la fe de su interior», sino que «Dios pronuncia una de sus sagradas Palabras, a saber, hablando al interior del alma de su Hijo unigénito, y le señala al alma afligida ese nacimiento». La diferencia queda clara; la cuestión del acto creador o bien meramente receptivo vuelve a plantearse aquí a un nivel material en cuanto cuestión del objeto hallado. Se trata de dilucidar si la chispa incorrupta, espiritual, que habita en la criatura, alcanza por sí sola a descubrir ya en su interior a Dios, a su primario fuego de dentro, a la patria eterna, o si, por el contrario, es preciso que perezca aún el más interiorizado sujeto, en virtud de un signo cuya transformación progresa desde la purificación hasta la autoextinción usque ad finem, para que Dios actúe no ya en el hombre únicamente, sino asimismo como elemento del todo otro, como heteronomía moral y mística, cuando no se presente incluso como disparidad por excelencia. En tal caso, los corazones de los humanos y aun las divinizaciones del corazón no tienen otro significado que el de «papel o pergamino en el que Dios escribe con el dedo su voluntad inquebrantable y su eterna sabiduría». Todo ello en su conjunto llega a irritar al mismo tiempo, por cuanto expresa ambigüedad del misticismo cristiano en general; por una parte, se manifiesta en él la facultad de divinizar enteramente al hombre, de hacer que su vida interior irrumpa en Dios y aun destroce a Dios, el gran Extraño, y por otra parte se manifiesta el viejo afán de la mitología astral por anegarse enteramente con toda su singularidad en las orgiásticas noches de un Dionisos, en la usía –superpuesta a la manera solar– de un Mitra. Lutero había estatuido de nuevo la metafísica del régimen por encima del hombre, el cual adquiere la fe al precio de su ego. En Müntzer, por supuesto, está decidido ya –si bien carece de conciencia refleja aún– hasta qué

punto el hombre, el hombre-dios interior, quedó absorbido en la vivencia müntzeriana del advenimiento y de la gracia, es decir: hasta qué punto resolvió Müntzer la pugna contra Adán y su egoidad a favor de Cristo o, lo que es lo mismo, de la humanidad purificada, incapaz de falsía y mesiánica, sin abandonar empero a Cristo –como antes ocurriera con Adán– a una omnipotencia per se, heterónoma y que todo lo rebasa. Porque es muy cierto que, en Müntzer, no toda negación de sí propio se convierte en órgano de la afirmación de Dios. Tan sólo el alma, el alma conquistada, nos lleva adelante y nos eleva; tan sólo aquello que se manifiesta a través de Cristo, el espíritu anímico más inmediato y profundo, es Dios, «el cual desea que su Memoria, Esencia y Palabra estén en el alma del hombre, mas no como entre las bestias, sino estando en el templo que le pertenece y que tan costosamente ganó por los merecimientos de su preciosísima sangre. Una vez que el hombre reconoce que es hijo de Dios y que Cristo es el más excelso entre los hijos de Dios, si todos los elegidos lo son por obra de la gracia, esto es: por su naturaleza divina, y a no ser que así de lejos llegue el hombre en la intuición de la voluntad divina, jamás será posible que vuelva a creer auténticamente en el Padre o en el Hijo o en el Espíritu Santo». Así pues, por ambiguos que puedan parecer aún en Müntzer y en alguna otra alienación astral del misticismo cristiano tanto el origen como la región de la Palabra interior, lo cierto es que la función mística del fondo del alma sigue conservando a fin de cuentas la condición tanto de sujeto como de objeto de la devoción. El Hijo repercute en las lejanas tinieblas del Padre, y Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo se quiebran ante la acometida de la magia del sujeto cual si fuesen grandes imágenes, copias perecederas del acceso a la mismidad, esto es: de la revelación comunitaria del nosotros en cuanto único retrato real de Dios.

El advenimiento de la fe

Así pues, cada vez se pone mayor énfasis al afirmar que tan sólo es justa la fe de quien se somete a las más duras pruebas. Los siervos del vientre, bien luteranos, bien monacales, se delataban a sí mismos con su propio proceder, laxo y exento de daño. Ahora bien,

existían asimismo los exaltados del reino milenario, entendido éste como inocencia paradisiaca por excelencia, sexualmente espirituales y espiritualmente sexuales, penetrados de su Dios hasta el mismísimo epigastrio, y éstos constituían un peligroso séquito para el revolucionario místico. Porque el falso entusiasmo que por entonces se interfería en ello habíase explayado desde tiempos inmemoriales de manera casi exclusivamente dionisiaca, mas no en Cristo, pese a haber tomado su nombre de él. En consecuencia, cuanto más intensamente condenaba Müntzer el riesgo de seducción por el engañoso artificio y por los ídolos encontrados a mitad de camino, tanto mayor era la insistencia con que rebasaba su emplazamiento subjetivo el problema de los criterios del entusiasmo anabaptista más allá del sacramento y las Escrituras, los criterios de la adecuación a Dios en cuanto «objetivo» sin objeto.

El valor del hombre devoto se mide, pues, por sus hechos y no por sumanera de disfrutar. Ha de producir éste buen fruto, ya que, de otro modo, se paladea a Jesucristo, en lugar de imitarlo. No existe bondad interior ni libertad que no sea visible desde fuera, que no se manifieste activamente en un inspirado quehacer caritativo. De este modo, Müntzer condena asimismo las obras que sólo tienen un lustre externo, y lo hace con no menor acritud que la chalanería de la letra, que toma lo que le conviene, se solaza en la carne y deja que la miseria siga como estaba.

Con tanto mayor razón se repudia, pues, objetivamente aquí, por inaprehensible, aquello que los sesudos varones de la vida regalada nos exponen en su fe fingida. Su mismidad no es de la partida ni da realmente el salto hacia el otro lado, su vivencia de la fe no ilumina, resplandeciente, el camino a seguir, sino que es vana y está corrompida y muerta. La fe fingida «no tiene otro cometido que limitarse a proclamar su nombre». Müntzer, en cambio –si hemos de prestar oídos a la devota apariencia–, insiste sin cesar en la importancia no menor de la crónica del viaje, de las cuentas a rendir sobre el advenimiento de la gracia, añadiendo de este modo a la medida humana de los buenos frutos una medida segunda, de orden metódico: «Estoy ciertamente dispuesto a rendiros cuentas. Si no poseo esta destreza de la que sumamente me jacto, criatura sea yo de la muerte temporal y eterna; y no tengo garantía más alta que ésta. No valdrá cualquiera para desempeñar este ministerio, y

así hubiere leído todos los libros del mundo; su primera sabiduría habrá de ser la certidumbre de la fe, como la tuvieron aquellos que redactaran la Escritura, pues de lo contrario sólo podrá resultar cháchara de maleantes y logomaquia. En suma, también para que Dios se revele será preciso que el hombre se aparte de cuanto pueda distraerle y adquiera una seria disposición de servir a la verdad, y el ejercicio de esta verdad habrá de ayudarle a distinguir las visiones verdaderas de las falsas». Precisamente al insistir de tal modo en el sujeto y en la presencia de éste en la fe, Müntzer despoja al subjetivismo de todo elemento arbitrario e irritantemente subjetivo. También Böhme, haciendo por ello que el testimonio bíblico se retraiga por completo de su alumbramiento a la existencia, dice: «Según sea la fonación, así resultará la palabra; el órgano suena como lo que toca el maestro», pues tan sólo éste, el lector, el maestro versado en el espíritu de la Escritura, es aludido e interpretado en todo testimonio en toda especie objetiva de las Escrituras, reapareciendo de detrás de la cortina que quiso inspeccionar como objeto verdadero y único a la vez de esta inspección. Müntzer, desde luego, no repudia en absoluto las Escrituras; en cuanto testimonio prefijado, ella ha de servir resueltamente para dar fe de la ciencia de Dios. El augur «ha de comprobar con todo rigor si estas figuras y alegorías que se aparecen en las visiones y los ensueños están atestiguadas con todos sus detalles correspondientes en la sagrada Biblia, y ello con el objeto de impedir que el diablo, colándose por una rendija, estropee el bálsamo del Espíritu Santo con su dulzura». Ahora bien, la letra permanece externa en todo tiempo, y sólo el carisma personal, patentizable, garantiza la armonía entre la autenticidad subjetiva y la autenticidad objetiva de la arribada, permite discernir, sobre la base de una sabia «doctrina, utrum ex deo sit an ego a me ipso loquar; nullus mortalium cognoscit doctrinam vel Christum, nisi sua voluntas conformas crucifixo sit, nisi prius sit passus fluctus et elationes aquarum suarum, quae animan electorum obruunt ubique; nam Christus ipse vult nos habere iudicium doctrinas suae» [doctrina, si yo hablo por inspiración divina o por mí mismo. Ningún mortal conoce la doctrina, esto es: a Cristo, a no ser que su voluntad está conforme con el Crucificado, a menos que antes haya padecido la agitación y las crecidas de sus aguas, que por doquier agobian a las almas de los elegidos; pues el propio Cristo desea que nos pronunciemos sobre su doctrina]. Sucede, además, que toda

desunión entre los cristianos proviene no en último término de la atrofia que se acusa en la historia fenoménica de la fe, así como de que nadie se cuide del advenimiento metódico de ésta: «Al permitir un Dios poderoso que surjan los errores y las herejías, nos está demostrando con ello que las gentes no progresan en la fe o bien que su fe es artera y maligna. Y así, ¿cómo pueden condenar a los herejes, cuando ellos mismos no están forjados en la fe?». Así se explica también que existan numerosas religiones al margen del cristianismo y el que se perpetúe la imposibilidad de hacerlas ascender hasta Cristo: «Estos impíos bardajes ciertamente no saben contestar a la pregunta de por qué se hayan de aceptar o rechazar las Sagradas Escrituras sino con el argumento que han sido aceptadas desde tiempos inmemoriales, esto es: por muchos humanos. También el judío, el turco y demás pueblos se sirven de tan untuoso y extravagante argumento para ratificarse en su fe. Dicen así, sin enrojecer de pudor: Esto y aquello está aceptado por la Santa Iglesia Cristiana; este artículo y aquella doctrina son herejía... Y sin embargo, son incapaces de justificar con el menor suspiro ni la más nimia palabra por qué se sienten más inclinados hacia la fe cristiana que hacia cualquier otra».

En Müntzer, pues, la interioridad no se presenta como una relación –solitaria, no apta para extensión ni comparaciones– del individuo con «su» Dios. Antes bien, el ensueño encarga a sus heraldos que realicen su labor, y es entonces cuando, fuera del criterio humano y metódico, se manifiesta en ella como tercer signo de Dios la terminante evidencia de la intimidad del corazón auténticamente revelada, el consenso de los elegidos, «superando todas las dispersiones de la fe». Aquí, igualmente, la interioridad tiene los límites de autenticidad y hondura que le impone su confianza en la capacidad de acreditarse o perderse a sí misma en su movimiento de expansión. Y se acredita bajo la forma de hostilidad con los réprobos, tornándose aquí la mirada que por doquier busca el bien en repulsión neta y desesperada; entre ellos no conoce morada ni pueblo ni credo propiamente dicho. Es más, se limita a asir y reconocer a la clase de los elegidos, dispersada por doquier entre la inmundicia, en cuanto afinidad y correspondencia a través de todos los pueblos, generaciones y religiones del orbe. No es eso todo, puesto que el propio catolicismo se ve sometido por el «reformador» Müntzer al mero juicio, interrogatorio y criterio de «sine vel cum

Spiritu Sancto possessore» [ausente o presente el Espíritu Santo en cuanto poseedor] , y sus Santos son puestos de relieve en sus afinidades electivas con los personajes piadosos de la Biblia, así como con los patriarcas de toda otra fe. Lo único que separa son los ademanes, las iglesias, las ceremonias, y ello hace que se vaya dibujando un nivel medio diverso, una selección diversa, y la identidad se realiza en la medida última del advenimiento: «La fe cristiana que yo predico no coincide con la de Lutero, sino que es una y la misma en todos los corazones de los elegidos de este mundo. En vuestra insensata fe, no tengáis, ay, la osadía de enviar a todo el mundo –exceptuados únicamente vosotros mismos– a los infiernos, como ha sido siempre vuestra costumbre. A nadie que no acepte su fe literal consideran cristiano; mas si entre vosotros se hallare un judío o turco y hubiere de ser mejorado por obra de esta fe que aún tenemos ahora, bien cierto es que sería sustantiva su ganancia, tan grande como lo que pudiera llevarse un mosquito en el abdomen y puede que mucho menos aún. Mas aquel que a lo largo de su vida jamás hubiere visto –ni oído hablar de– la Biblia, no hay duda que podrá poseer por obra de la justa doctrina del espíritu una fe cristiana tan verdadera como fue la de todos aquellos que, sin haber leído libro ninguno, escribieron la Sagrada Biblia. Y tal persona podrá tener asimismo una certeza suma de haber recibido tal fe de un Dios infalible, que no de uno hecho a imagen y semejanza del diablo o acaso de la propia naturaleza. Llegado el momento, si los cristianos hemos de coincidir entre nosotros en la mayor armonía –Salmo 72–, en presencia de todos los elegidos, esparcidos por entre todas las diferenciaciones y estirpes de toda clase de credos, como nos testimonia efectivamente la luminosa letra de los emisarios de Dios, habremos de conocer lo que piensa aquél que, educado desde la infancia entre los incrédulos, ha llegado a conocer la obra justa y la doctrina de Dios sin ayuda de todos esos libros». Luminosísima es, en verdad, aquí la catolicidad de la centella, la Palabra unigénita, la pujanza, originaria por excelencia y únicamente solicitable, de esa revelación primaria tan íntimamente esencial; es justamente una humanidad mística quien aquí triunfa en la meta de Dios. Y es Cristo, que expande aun la religiosidad profética y evangélica –ésta sobre todo–, fuera de toda ligazón a una persona y a una historia únicas, hacia la lejanía, hacia el momento futuro de un pueblo de Dios por fin reunido, el cual momento está representado por la lejanía. Lo que a los corazones de

los humanistas tan sólo produjera conmoción liviana –también entre éstos veíase a Adonis, Apolo y Cristo bajo una única figura–; lo que posteriormente y en una encarnación más sublime se presentara como deísmo de una «religión natural» y, en su expresión culminante, como parábola de los tres anillos²⁶, sin que el arquetipo del anillo verdadero, esto es: el inventario de la evidencia moral y mística, hubiese iluminado el camino de manera distinta a como al más solitario de los filósofos se lo hiciera. Todo esto, decíamos, viene a emerger en Müntzer como la más apasionante penetración de la fe en su totalidad, como intuición de que el «Tercer Evangelio» ronda furtivamente por doquier, auténtica idea común del libro de los sueños de la humanidad. Muchos secretos nos ha revelado el mundo desde entonces; culturas enigmáticas han quedado a nuestro alcance, comenzamos tímidamente ahora a deslindar su fenomenología, tan ajena a nosotros, y sin embargo, no existe una clave que nos permita comprender su verdadero núcleo sin necesidad de violencias o –lo que es lo mismo– de trivializaciones. Pero del mismo modo que el cristianismo estuvo congregando ya interminablemente, unificando y dando un único sentido a todo el sincretismo de esa cultura mediterránea oriental en Occidente, a la vez que supo garantizarle su ámbito de hegemonía aun a la más recargada de las conciencias, sucede que aquí aun la más remota cultura se nos ofrece en compendio vivenciable en su religión propia, mientras que su más recóndita entraña vaga cual fantasma dentro del círculo problemático uniforme de la nostalgia humana, de la duermevela humana. Y es susceptible de ulteriores vivencias y, dentro de su apriorismo, pertenece por supuesto a ese astro que, rebasando las nociones de tiempo y espacio, resplandece en su excéntrica identidad muy por cima de todos los imperios culturales y todos los cristianismos de la historia. Así pues, Müntzer no se contentó con desencadenar de nuevo el viejo subjetivismo herético en el umbral de una nueva era –punto a partir del cual siguió avanzando sola la agitación, para estallar en el misticismo español y en el expresivo de la música barroca, hallar un nuevo destello algo más tenue de la novela sentimental del XVIII y brillar por última vez en las extrañas exaltaciones anímicas y religiosas del romanticismo–, sino que, con el espiritualismo, Müntzer puso también una barrera contra toda esta expresividad ilimitada en el propio núcleo de ella, a saber: mediante una praxis Christianismi vivida y comprendida y una

rememoración apocalíptica.

Nada de lo que así apele a nuestro fuero interno podrá en sí colmarnos de gozo; antes bien, quien escucha queda consternado. Por esta razón, se acaba prohibiendo a la persona devota disfrutar aun sólo materialmente de la palabra que juega en su interior. De la misma manera que Müntzer odia al cuerpo, que nos retiene y rodea de sombras, su concepción de la bienaventuranza carece por completo de toda mezcla de elemento corruptible. El delirio, de origen neurótico, y el éxtasis de tal apetencia son tan ajenos a Müntzer, «que a cualquier persona avezada que se ocupe seriamente de estas cosas le erizaría los cabellos saber que el advenimiento de la fe fuera para la naturaleza hecho totalmente imposible, impensable e inaudito». Así pues, el reino milenarista en modo alguno se entiende aquí –caso contrario al de muchos anabaptistas– como país de jauja para las almas en su estado actual incluso, esto es: naturaleza transfigurada de modo muy sencillo. Aún más ajena le es a Müntzer la religiosidad mundana para sí, y así tenga ésta el sentido que le diera Francisco de Asís, entendiendo que el mundo es obra de Dios o incluso que encierra ya en sí el elemento divino. Nada de esto es verdadero para Müntzer, carente de toda faceta contemplativa, nada de ello tiene validez al margen y antes de una transformación radical. Es cierto que el propio Müntzer, en una frase de su «Protestación», parece poner en conexión el dolor de una rectificación cristiana, argüido durante largo tiempo, con un estar fuera y estar por encima que constituye ya una fase culminante y aun está repleta de Dios: «El hombre debe saber y tiene que oír que Dios está dentro de él y que no debe inventárselo ni imaginárselo como a mil millas de distancia de él, sino pensando en que el Cielo y la tierra están absolutamente penetrados de Dios y que el Padre engendra incesantemente al Hijo en nuestro interior y que el Espíritu Santo se ocupa de transfigurar en nosotros nada menos que al Crucificado mediante una aflicción cordial». Ello no obstante, en esta frase tan contradictoria no resplandece un «panteísmo» naturalista, sino otro completamente distinto, moralizante, por así decir, el cual no está dirigido a todos y cada uno, sino que restringe el elemento divino a las invocaciones, a las luminarias del Reino que en las bóvedas más altas del alma arden y con el desencantamiento y la resolución del enigma final del mundo. Aquello que Müntzer nos expone aquí como penetrado de Dios

viene a consistir en realidad en el bullicio del «cielo nuevo y la tierra nueva» de que hablaba Isaías, a saber: en la obra impecable que se está llevando a cabo y aun se ha concluido ya en el mundo existente. Si, como afirma sorprendentemente Ranke, parece darse cierta afinidad entre las inspiraciones de Müntzer y las teorías de Paracelso, para documentar esta correspondencia convendría exagerar en Paracelso no tanto «la perdurable energía de la vida que una vez se ha inflamado, el vigor de la naturaleza, consustancial al organismo y que mantiene en vida a éste desde dentro», sino más bien su doctrina de la fuerza del ánimo²⁷, de hondas implicaciones soteriológicas, la cual atañe asimismo a la fe y a la inspiración conducente a desencantar el oro camuflado, a sacar a la luz las intimidades que se ocultan en los últimos rincones del alma. Es únicamente este tipo de preparación y –si se quiere– transmutación lo que rige la predicación de Müntzer y la voluntad de revolución espiritual müntzeriana en grado sumo; con este objeto, su Dios se arranca a sí mismo enteramente de la situación de la mera conciencia religiosa, del mero subjetivismo que se recrea en sí propio. De este modo, la fe en Dios no se ve referida a un reino que tenga una existencia mitológica, sino a un futuro «reino de la libertad de los hijos de Dios». Si era el patetismo del ánimo en Dios lo que unía a Müntzer con los antiguos místicos alemanes, sus maestros Eckart, Tauler y la *Theologia deutsch*, por otro lado es el milenarismo –y justamente su vertiente activa– lo que de modo radical lo separa de ellos, no dejando estar ni una sola alma solitaria en Dios ni tampoco a un Dios solitario por encima del mundo; por el contrario, acaba por «deparar al mundo entero, una vez caída la grande Babel», lo que cree Dios. Y ello a través de una refundición del «Veni creator spiritus»²⁸, en una efusiva exaltación de la Ascensión de Cristo a los cielos que por fin se impondrá triunfalmente cuando varíe su rumbo hacia la tierra, esto es: en fecha muy próxima. Puesto que Müntzer había prefijado a la política el objetivo de permitir la lectura de las Escrituras sin ningún impedimento y apercibirse de su dolor interno y su preparación, ello supone en muy último término que creaba una finalidad para la religión, un significado genuino para su preparación del espacio, un criterio apocalíptico para su verdad. Su contenido, igual para los husitas que para Müntzer, era el «reino de Dios en la tierra»; en la Biblia, este contenido figura, apurado hasta el máximo y con excesivo carácter finalista, como un Jerusalén

celestial que se posa sobre la tierra. Conforme a ello, la actitud final de Müntzer es la siguiente: «Piensa Dios procurar el cambio en los últimos días, y loado sea su Nombre, como pertenece. Va a desembarazar al mundo de su oprobio y va a derramar su Espíritu sobre toda carne. Porque si la Cristiandad no hubiere de tornarse apostólica, ¿a qué predicar ya? Y así, con el advenimiento de la fe, nos ha de ocurrir a todos nosotros que, de hombres carnales que somos, nos convirtamos en dioses por obra de la encarnación de Cristo y seamos con éste discípulos de Dios, instruidos y divinizados por él. Y aún más: conoceremos una transformación total y absoluta, para que de este modo, la vida terrena llegue a confundirse con el Cielo». Hacia tal universo religioso levántense, puros, los vahos de la aurora del apocalipsis, y es justamente el apocalipsis lo que le confiere su criterio último, el principio metapolítico y hasta metarreligioso de toda revolución, a saber: el comienzo de la libertad de los hijos de Dios.

Complicaciones: un abordaje que persiste

Quien así habla se sitúa sesgado con respecto a la mayor parte de su entorno. Nada conserva que lo ligue al talante convencional. Y pese a esta soledad, es quien menos permanece solo, pues que apela a otros y los concita, de modo que lo proferido se hace común. Nos saca del trajín acostumbrado, que se nos asignó, y se deposita por lo pronto en el interior, afirmándose en contra. Comienza entonces un desbordamiento de uno mismo incluso, que hace sentirse recién nacido al sujeto, de cualquier manera familiar a todos en los años de su incipiente juventud desbordante y a muchos en época de viaje, saliendo de la relación de servidumbre de la gleba con respecto a sus progenitores y ante todo a los amos, a cualquier tipo de autoridad. Un común ‘todavía no’ llama a la puerta propia, que de este modo se ve convertida a la vez en interpersonal. Y conste que la mayoría de las cosas se habrían quedado como estaban si el vasallo triunfante se hubiese limitado a ponerse –o siguiera puesto aún– en el lugar del señor, es decir: habiéndose cambiado solamente los papeles y quedando intacto el ser humano detrás. Si sólo se hubiesen negado las condiciones que le impedían convertirse

en señor, que no al señor mismo en cuanto tal. El que se libera comienza a desprenderse no sólo de la sumisión, sino incluso de cualquier arriba reproducido de los precedentes que se haya podido apropiarse; de otro modo, no sabrá encontrarse consigo mismo, hallar la vía hacia lo nuestro. «Desbastarse» significa esto también, en la ruta hacia adelante, que no es fácil ni apacible pero pretende llegar a ser ambas cosas.

Resurgimiento, mundo renovado

El hombre extenuado acaso note crecer los ánimos dentro de sí. La presión se desvanece, los miembros entumecidos vuelven a moverse con viveza. O se hace sentir una incomprensible tenacidad del vigor, cuando ya parecía haberse echado el resto. Todo ello sale en apariencia de la nada; un ser humano se cree aliviado por obra de una fuente escondida. Tan sólo la fase de la madurez sexual revela cosas similares y aun más acentuadas, pero con carácter del todo normal. El cuerpo entero se alza entonces en medio de la savia, y la nueva vida tiene raíces perceptibles. Más cerca de ese sentirse recién nacido llega el primer amor, con su transformación de todas las cosas de un día para otro. Supuesta la primavera, todo en ella tiene nombre nuevo, mirada nueva: los de la amada. Se da el renacer en la vida de cada ser humano, y es igual de normal y, sin embargo, enteramente hechizante; se da hacia el interior de la amada, mejor dicho: en su imagen. Un renacer resueltamente piadoso, desde el rito de los pueblos primitivos –ligado al arranque de la pubertad– hasta la adopción del cuerpo de Cristo, que asimismo viene referido a una imagen. A la imagen de esa vivenciable persona profunda con que un ser humano se alza mediante el nacimiento, para ser la cual quiere reengendrarse a sí mismo. Es la sumersión india la única que no pretende ir a parar a un cuerpo o ego, y así sea el más excelso. Ensayo, por cierto, todas las gradaciones de la mertamorfosis de sí o del autoencantamiento y procura, controlando la respiración, un incremento extraordinario de las energías mágicas. Pero el objetivo no consiste en un renacer genuino; el hinduismo y el budismo sólo conocen tal efecto como retorno indeseado, por cuanto somático y terrenal, del yo. Según las

doctrinas indias, cuanto más hondo haya calado la sumersión, tanto más completamente disolverá la condición de persona. El yoga estriba en escindir al hombre en núcleo y cáscara, pero aquí, la cáscara exige desde el principio hasta el final la individuación. En lugar de ella aparece, sea en lo profundo o en las alturas, qué más da, una renovación también, mas no justamente del alma individual o en ella. Lo que aparece es el Más Allá en el propio ser humano. Lo habita lo amortal, a lo que son ajenos nacer y renacer, pero no la salvación hacia lo imperecedero, detrás del sueño profundo. Al buscador de tal mundo se lo compara con el cisne borde, apátrida, que en ningún lugar se fija, el ave cabalgada por Brahma. Pues en el loto etéreo, donde sujeto y objeto dejan de ser, flota el origen del brebaje sinmuerte, sinhado, «la puerta del gran descolgamiento para quien es ducho en yoga» (cf. Zimmer: «Indische Sphären» [Esferas del hinduismo], p. 138). Aquí, el renacer es sólo un no-renacer, es ascenso a la región nevada de un Himalaya metafísico. Renacer con nueva autohechura se da netamente tan sólo en las religiones cuyo dios es él mismo persona, y ello de forma tanto más acusada cuanto más redención se espere de él. Mas ni aun en el antiguo judaísmo es importante el renacer; la lengua hebrea –como todas las demás semíticas, por cierto– desconoce tal palabra. Al hombre se lo considera correctamente creado, «y he aquí que todo estaba en orden»; ni siquiera la caída logró oscurecer del todo su corazón. El piadoso agradece a su Dios que lo haya creado «como ser humano, que no como animal; como varón, que no como hembra; como judío, que no como gentil». En un salmo se pide a Dios dé al orante un corazón puro cada mañana; con ello no se alude a una ruptura, al menos que fuese única. Pero ya entre los profetas se abre camino una total renovación del hombre: «Voy a daros un corazón y un espíritu nuevos, os quitaré de la carne el corazón pétreo y os daré un corazón de carne» (Ez, 36, 26). Ahora bien, antes de que esa esperanza pudiese devenir tan capital como nos sale al paso en San Pablo, tenía que atravesar los ritos de un mundo extrajudío, como lo son los misterios helenísticos. Como nunca antes, llevan antepuesta la imagen de una persona mágica, en la cual se transforma el creyente. El discípulo de Atis, o Adonis, ha de experimentar a posteriori en su propio cuerpo aquello que arquetípicamente acaeciera en el dios cultual cuando éste superó el tiempo y la muerte; este experimentar lo une con él. Se convierte en renacido en forma de Atis, Adonis, Osiris o Dionisio, en virtud ello

del ritual y de su mágico tránsito. *Renatus in aeternum*, dice el epitafio del participante en los taurobolios; por la sangre del toro dionisiaco, se ha transformado mágicamente en él. Un fragmento zoroástrico llama a los creyentes «hijos de la simiente vital, procedentes de los tesoros de la vida, la luz y el espíritu» (cf. Reitzenstein: «Iranische Erlösungsmysterien» [Misterios de redención iraníes], p. 100). Un tratado sobre el renacer de época tolemaica nos refleja conmovedoramente la sensación de transformarse en lo nuevo: «Cuando descubrí en mi interior una visión prodigiosa, deparada a mí por la misericordia de Dios, salí andando de mi yo para ingresar en un cuerpo inmortal, y ya no soy el de antes, sino que estoy recién nacido en el espíritu. No se me puede mirar ahora con ojos materiales..., ello es asunto de quien sabe captar el nacimiento en Dios» (cf. Reitzenstein: «Poimandres» [Poemandro], p. 339). El procedimiento iniciático concluía con los misterios de Isis –que Apuleyo describe en «El asno de oro»– aun de manera patente, ante los ojos de la comunidad, en cuanto manifestación del dios en que estaba metamorfoseado el iniciado; este mismo aparecía como tal dios. «Adornado como imagen del sol, me alzaba allí lo mismo que una columna estatuaría», a saber: bajo el monumento a Isis, en cuanto el Horus adolescente en que ha retornado su esposo Osiris, renacido como hijo. Y de los cultos de los misterios sacó también San Pablo su metafísica del renacer, desde donde calaría en la mística cristiana. Fortísima renovación pretendía haber allí justamente, pues que se realiza sin pompa ni mimo de ninguna clase, sin pruebas de agua y fuego ni sobresaltos en el templo, como en los misterios. Se desnuda al viejo Adán y se viste a Cristo, dice San Pablo, recordando claramente el acto de vestir al renacido con los ropajes de Dios. Se viste a una nueva persona, notoria en grado sumo, con antecedentes personales históricamente comunicados y, por añadidura, históricamente únicos, a diferencia del ingreso en la amorfia hindú. «El yo ya no es (Gál, 2, 19), el hombre antiguo está crucificado» (Col, 3, 9), y el hombre nuevo se ve «revestido de fortaleza desde lo alto» (Lc, 24, 49), de suerte que algunos iniciados cristianos a menudo creían sentir inequívocamente que Jesús había cobrado forma en ellos. Asimismo traducida se expresa la metamorfosis en el dios cultural, usando otros atributos: «Arrojemos, pues, de nosotros las obras de las tinieblas y revistámonos con las armas de la luz» (Rom, 13, 12). Pasó la noche, advino el día, y el Adán de la Ley no vale ya. Con

autoridad anuncia el propio Jesús, como mandamiento, el renacer en conversación con Nicodemo: «Si uno no fuere engendrado de nuevo, no podrá ver el reino de Dios». «A menos que uno naciere del agua y del espíritu, no podrá entrar en el reino de Dios» (Jn, 3, 3 y 5). Así pues, el bautismo fue señalado como rito de la resurrección, y ello con una función doble: purificar y consagrar. El bautismo en o con el nombre de Cristo significa originalmente que se convoca al nombre para que tome posesión del bautizando, para, arrebatando a éste de los malos espíritus que lo tienen en su poder, entregarlo a la protección de Cristo, en propiedad. Mas junto a este carácter de exorcismo y magia se daba ya desde muy pronto una conexión con la penitencia y la cristianización, por ella centralmente operada en cuanto cambio de personalidad (metanoia). Existe, pues, un «bautismo de penitencia» (Mc, 1, 4), un

«Bautismo para penitencia» (Mt, 3, 11) y, ante todo, el bautismo en orden a la identidad con Jesús en muerte y vida: «Consepultados, pues, fuimos en él por el bautismo en orden a la muerte, para que, como fue Cristo resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros en novedad de vida caminemos» (Rom, 6, 4). En ningún pasaje estará comenzada de antemano con mayor claridad que aquí la «nueva creación», que ha de concluir de cara al fin de los tiempos el mundo exterior y su destino. Era posible, pues, en el cristianismo hablar aun de un renacimiento de la naturaleza, en el sentido de restablecer su inocencia original. Y esta noción, una vez secularizada, se trasladó al mundo exterior histórico-social también, donde siempre tenía lugar un rejuvenecimiento de la vida. En cuanto ruptura y cataclismo en el carácter al parecer inmutable de la humanidad, en cuanto punto de inflexión del sol histórico, con su primavera detrás. Todas estas imágenes significan de hecho que se despeja una nueva sociedad, o que es desbaratado un destino hasta entonces establecido, esto es: impuesto de arriba abajo. El resurgir de los viejos misterios lo experimenta colectivamente una clase revolucionaria en el día de su victoria; el Adán de la servidumbre está depuesto, y asciende el ciudadano. Por supuesto que, en virtud de la vivencia colectiva, tiene lugar una especie de desviación lateral con respecto al rompimiento individual de la resurrección religiosa. Pero de camino a la resurrección cristiana y aun en su meta, la comunidad está tan nulumamente ausente que a nadie importa la cristianización, si no significa vida en la

comunidad de Cristo. El antiguo Adán es aquí él mismo noción colectiva, igual que lo es la libertad del Hijo del Hombre, de suerte que el rompimiento hace trizas a un hado jamás individual solamente. En conjunto, resucitar supone una nueva dimensión en el mundo exterior también, un espacio sin el acostumbrado destinatario al otro lado, sin la presión del destino que antes se hacía notar. De tal modo que lo ineludible de antaño nada le importa ya al hombre, o bien salta en pedazos con motivo del auténtico rechazo del viejo vasallaje. He aquí el poder utópico de la resurrección, que se ha tornado cuando menos difícilmente accesible, una vez abandonado el poder mítico. Abre brecha en el presunto character indelebilis tanto del hombre como de su circunstancia. Y establece una variación aun mayor, un horizonte aún más floreciente que lo que pueda el primer amor, y desea una primavera para todos, la cual fluye aun sin fuentes clericales, sin un más allá del hombre que se ha hecho verdadero .

Milagros y portentos

A menudo, el rico fruto se presenta dentro de una envoltura singular. No se le conoce el bulbo al tulipán, y la perla se forma incluso en el interior de una ostra enferma. Tras un comienzo absolutamente tortuoso podrá surgir algo importante, por grandeza portentosa, en contraste con el talento demasiado sinóptico. La más notable sucesión bilateral de este tipo la procuraba para Müntzer el milagro en sí. En su sentido formal es éste quebrantamiento de las leyes de la naturaleza desde arriba, o sea: asunto más que dudoso. Pero, en la medida en que la interrupción de tal modo acaecida haya de colmarse de amor celestial o misterio celestial, el milagro, de acuerdo con su contenido, estará dotado de un elemento portentoso. Lo curioso ahora es que si la categoría de mágico, o prodigioso, ha sobrevivido a la fe en la magia, tampoco la categoría de portentoso presupone ya un creer en portentos. En las lenguas germánicas y eslavas –aunque no en las románicas, desde luego– va ligada estrechamente aún a su origen: el milagro. Pero lo portentoso también en la lengua ha desligado su contenido semántico de la realidad de Dios y aun de la temática divina. Lo portentoso se

manifiesta para sí desde el ocaso de la fe en el milagro; lo que en ello sorprende y sobrepuja, si bien innegable, no guarda relación con una injerencia del más allá, sino que es cuestión de contenido. Del contenido que sin falta deja atrás a la cotidianidad y, ante todo, de lo que interviene en el hombre y su inmanencia misma, a despecho de cualquier transgresión. En cuanto categoría fundamental de lo utópico, lo milagroso no aparta del hombre en ningún lugar, no conduce hacia alturas donde ningún valor tenga ya la cercanía. Por el contrario, proporciona –a semejanza del Excelso, con el cual está emparentado en esta autoafectación– humanidad con su futura libertad, con su poderío y hondura posibles. Lo milagroso entra, de acuerdo con este su contenido, en competición con el automatismo, tanto contra la monotonía justamente aguantable aún de la reiteración cuanto contra el viejo destino amargo: la muerte al final del individuo y el derrelicto de la gratuidad al final del universo. Y no es que se afirme de manera refleja, v.g.: como ilusión que se consuela a sí misma, cosa frecuente en el arte, sino que lo hace con la pretensión de hallar un correlato de sí en el hacerse bueno el mundo, en su transformabilidad hacia un contenido mitológicamente señalado por el amor celestial o el misterio celestial. Vemos, pues, cómo lo portentoso nos vuelve a llevar, ciertamente, hacia el milagro; pues a éste lo ha salvaguardado muy a menudo y durante mucho tiempo lo portentoso en cuanto contenido. Al cabo, se viene a evidenciar que, aunque no todos los milagros tuvieran ese contenido, algunas muy excelentes crónicas de milagros –muy contundentemente, las relativas a la Anunciación o a la Venida anunciada – se meten del todo en la esfera de lo portentoso y tan lejos que han cesado ellas mismas de surtir efecto como milagros en el sentido supersticioso habitual. Los milagros tales se manifiestan justamente por el hecho de que permanecen en la formalidad de la ruptura a efectos de ley natural, esto es: no revelando contenido ninguno en el vacío advenido, a no ser el igualmente abstracto por entero de una metamorfosis. Así, por ejemplo, cuando Moisés convierte estacas en serpientes. De otra manera, sin duda, opera lo misterioso en una historia milagrosa que causa una impresión muy similar, a saber: cuando Jesús transforma el agua en vino. No es importante la transformación en sí, sino ese sobrepujamiento en cuyo marco se produce, la aparición y la irrupción del vino, del vino del portentoso. Y va a ser este vino el que en algunas muy excelsas crónicas de

milagros bíblicas resplandezca con tal luz legendaria que parecerá derivación lo portentoso de índole no religiosa. En el Antiguo Testamento, lo portentoso aparecerá, como es lógico, acompañado de truenos, próximo a la sublimidad, mientras que en el Nuevo Testamento se acompaña del saludo de la Anunciación, de una estrella, de una transfiguración. Ningún otro misterio revela perfección tan luminosa y suave como la de éste: «En aquel mismo paraje, junto a las vallas, había pastores que por la noche apacentaban sus ganados. Y he aquí que el Ángel del Señor se les acercó, y la luz del Señor resplandecía a su alrededor, asustándose ellos mucho. Y les dijo el Ángel: No temáis, ved que os anuncio un gran gozo que les será deparado a todos. Porque os ha nacido hoy el Salvador, que es Cristo nuestro Señor, en la ciudad de David». A los concernidos se les detuvo el mundo; otro nuevo se iniciaba para ellos en la noche santa, en modo alguno consistente nada más que en effectus sensibilis praeter ordinem naturae, sino en un contenido sin aflicción, temor, muerte, hado, un contenido siempre adivinado y por entero imprevisto. Tal cristianismo no es la religión del milagro en cuanto pura suspensión, donde tan sólo una porción de mundo se coloca en el lugar de otra; Müntzer y los milenaristas quedaron, pues, radicalmente entusiasmados por tal intermissio legis –Thomas Müntzer define el caso milagroso como una especie de estado de excepción– bellísima, interrupción del curso del mundo hasta el último momento. Hasta aquel momento postrero real, hacia el cual se orientaba sin decepción toda la esperanza milenarista cual hacia el reino de la libertad.

El librepensamiento de los anabaptistas en Lessing

¿Quién de nosotros puede ser aniquilado? No aquél a quien ya se destruyó. Mas, ¿quién puede erguirse en contra? Sólo aquél o aquello que alentaba y alienta en la exaltación, no renunciadora y deseosa de ir a más, de su actual juventud o de sus lejanos años mozos. El mero entusiasmo pasará cuando haya adquirido seso, aunque no siempre suceda así con lo que perseguía. Entre los ilustrados precisamente hallamos agradecidos recuerdos al respecto, inesperados tan sólo en apariencia. Uno de tales, Lessing, seguro

que no adscrito a la exaltación, daría aún testimonio notable de lo que se trataba. Rememoró con citas lo que preocupaba a los sedicentes «Hermanos del Librepensamiento». En la «Educación del género humano» escribe pasajes oportunos, vigorosos, como se entiende de suyo, con intención ciertamente racionalista, pero movido a todas luces no sólo por la lumen naturale cartesiana, sino también por el librepensamiento, por el espíritu enérgico de su sobreparto. Inolvidadas permanecen ahí las tres edades de Joaquín de Flora: la antigua, del temor y de la ley; la moderna, del amor y de la iglesia clerical; y la venidera, de la iluminación y de la libertad, así como de la igualdad, esto es: fraternidad. Lessing dice: «Llegará, por cierto que llegará la era de la perfección», y pone en relación justamente ese tiempo con la doctrina de la edad tercera de Joaquín de Flora, aunque opina que, gracias a su entendimiento, a los humanos no les hará falta tomar prestados de esa edad futura los móviles de sus acciones. No obstante, Lessing prosigue así: «Vendrá, ciertamente, esa era del nuevo Evangelio eterno que a nosotros mismos se nos promete en los textos elementales de la Nueva Alianza. Acaso habían interceptado ciertos exaltados de los siglos XIII y XIV un destello de ese nuevo Evangelio eterno, equivocándose tan sólo al anunciar tan próxima la erupción del mismo. Puede que sus tres edades del mundo no fueran realmente huera paparrucha, y desde luego que no albergaban propósitos malévolos al enseñar que la Nueva Alianza debería tornarse anticuada en la misma medida que la Antigua». Joaquín, como es sabido, era el maestro fundamental de los lessinguanos «exaltados de los siglos XIII y XIV», así como de los siguientes, de su «tercer Evangelio», una vez expirados el Antiguo y el Nuevo Testamento, en la medida y hasta donde éstos contengan mera educación para la «Ley» o la «Iglesia» institucionalizada. Si bien Müntzer había leído de Joaquín tan sólo «lo relativo a Jeremías», como él mismo confiesa, de cualquier modo se sentía colmado por un tercer Testamento, por el «veni Creator spiritus», y puso énfasis en lo espiritual tanto y tan a través de todas las disecciones de los linajes y de la fe, que llegó a alcanzar a la memoria en modo alguno imparcial de Lessing. E incluso a través de la disección de los individuos históricos de turno, a saber: como la que separa de todos los linajes y épocas venideros a sus individuos en cuanto mortales, que sólo una vida tienen. Aquí, Lessing, de modo enteramente extraño e inopinado para lo que es la Ilustración, pone en obra la

antiquísima doctrina de la transmigración, que, a su vez, está ausente en Müntzer. Quien ya veía ante sí el genuino fin de los tiempos, para que el hombre liberado, sin necesidad de cauce o plan históricos mayores, se levante enseguida, resucite «de manera que la vida terrenal vire hacia el Cielo». En lugar de ello, Lessing recurre a resurrecciones intrahistóricas y a la vez extrabíblicas, a una presencia en los actos –que siguen desarrollándose aún– del drama, o acaso drama misericordioso, de la historia. La metempsícosis será, pues, para él órfica, neoplatónica, gnóstica, cabalística, conservando justamente destellos anímicos que prosiguen su marcha en oblicuo a través de todas las épocas de una historia inconclusa. Reflexionando sobre esta grotesca modalidad de exaltación, le encuentra un rasgo extrañamente inalienable. Ahora bien, a pesar y a causa de la conclusión –jubilosa, aunque con sus dudas, y estremecedoramente ufana–: «¿Acaso no es mía toda la Eternidad?», sea requisito para ello haber actuado abundantemente en esta vida: «¿Cómo no regresar cuantas veces me vea apto para lograr nuevos saberes, nuevas destrezas? ¿Es que me llevo de una vez tanto como para que no valga la pena volver? ¿Será por eso? ¿O porque olvido que estuve aquí? Tanto mejor para mí si lo olvido. Recordar mis estadios anteriores sólo me permitiría hacer mal uso de lo actual. Y lo que ahora debo olvidar ¿será que lo he olvidado para siempre? ¿O porque se me perdería tanto tiempo? Mas ¿cómo perder? ¿Y qué podría perderme? ¿No es mía toda la eternidad?». También a esta conclusión le resultaría difícil el júbilo, si no llevara en sí aún su ímpetu anabaptista cristiano, a título de premonición y reminiscencia a un tiempo. Por mor de una educación del género humano que en el laberinto del mundo viera –quisiera ver– el paraíso del corazón, de un esplendor insólito. Aun el ilustrado Kant sabe, ciertamente, dedicar a ello un cántico cuasi anabaptista, al postular casi escatológicamente también que al ser humano se lo deberá considerar en todo momento como fin tan sólo, no como medio.

Recuerdos de otra contundencia: Keller, Schelling

A menudo, los anabaptistas no presentaban aspecto propiamente

burgués. Y dos veces, por lo menos, volvió a llagar su luz una paz establecida y hasta la reacción con todas las letras. La paz era, desde luego, de signo liberal en Gottfried Keller, y estriba el vigor de un narrador memorable en vislumbrar a través de los personajes de su obra un universo sensible que, de otro modo, era hermético así para él como para su tiempo. Keller viene a parar a un lenguaje anabaptista en modo alguno remedado a la manera de los historicistas, sino que, por el contrario, vuelve a salir con dureza a la superficie cuando él lo usa o, mejor dicho: cuando ese lenguaje se sirve del autor. Que en el relato «Úrsula», de las «Novelas zuriquesas», donde el amanuense municipal se apresta a burlarse de un tropel de anabaptistas que acaba de franquear el umbral, pero el escritor, sucumbiendo irresistiblemente al espíritu vetusto, habla por boca de este mismo, debiendo cederle la palabra, empero, a un profeta de secano, como él mismo dice: «¿Qué cosas son las escrituras? gritó; ¡Un odre vacío, si no se le insufló el Espíritu Santo! Un gato muerto, si no hago que se incorpore a la fuerza el aliento de Dios. Es flauta sorda, violín mudo, si no lo toco. Yo soy la revelación y la palabra, y las Escrituras sólo son el ruido y el soplo de ellas, moviendo el aire. Las enciendo como una lámpara con que alumbrar, y las apago cuando me viene en gana. Me las calzo sobre la testa como un pasamontañas, hago brr brr y meneo la cabeza, y ya estoy revestido de misterio, emanando de mí una oscuridad terrible, que os pone los pelos de punta. Expulso el aire por la nariz, y la niebla se desvanece, y el Libro está sobre la mesa de Dios y sus letras relucen como mil luceros, y vosotros creéis estar presenciando la fundación del reino de los cielos. Yo lo tomo y lo arrojo a aquel rincón, y es un libro impreso, un montoncillo de papel de mala calidad, como miles de libros más... Sobre este hormiguero de letras muertas podrá lucir sus artimañas cualquier gramático y domine presuntuoso (Zwinglio), pero igual utilidad tendría que removiese las arenas del desierto, pues no iba a brotar manantial vivo ninguno. Pero yo las retomo y son báculo de Moisés, arado, escudo y espada, cántaro y vaso, barrica y vino, un bosque verde y el perro con que en el voy de caza, el mar profundo y la embarcación con que lo surco. Leo las Escrituras y las escribo, las pienso, las recito, las abro, las cierro, me siento encima de ellas, se las ato en el rabo al diablo y hago correr a éste como gato con el cascabel puesto.

Pues: Yo soy aquel que posee la Palabra, dice el Señor, y quien la ha

escrito y el único capaz de leerla y entenderla en su vivienda, la de la criatura...

¿Creeréis quizá que Dios realmente va conduciendo una ígnea biga o campea en la fortaleza de Sión por encima de las nubes, provisto de larga barba, con corona y espada, y con cajas destempladas os libra de Papa y príncipes, de latifundistas y parvos reyezuelos burgueses de Zurich, mientras vosotros esperáis con la boca abierta a que volando se os metan dentro las aves asadas? ¿Y que lleva un tinterito en la faja e inscribe en un libro de registro todos vuestros nombres, cada uno con su saldo activo y sus deseos, con su vara de medir y el peso de su abdomen, para añadir y quitar como lo exija el bienestar, lo que le llena los dedos de manchas de tinta al bueno de él?

Pues nada de eso, paganos ciegos, que adoráis imágenes y no reconocéis al Señor que lleváis subido al cogote. Aquí, allí está, por doquier se encuentra. Se aloja en el polvo de este suelo, en la sal del agua marina. Se funde con la nieve del tejado, lo oímos gotear, y riela como lodo en la callejuela. Colea con el pez en lo profundo de las aguas y avizora a través del ojo del cernícalo que surca los aires. ¿Cómo podría saberos así de bien el vino, si dentro Él no estuviera, saciarnos el pan si en él no se alojara? Pero también vive en nosotros mismos, y de la misma manera que sólo nos podemos ver si disponemos de un espejo, a Él, que en nosotros mora, sólo podemos verlo mirando al semejante y hermano; de ahí que debamos mirarnos con aplicación unos en otros cual en el espejo y ser hermanos unos de otros, para que descubramos y revelemos al que desde el primer principio está en nuestro interior. Pues, ¿cómo podríamos ser tan santos, libres de pecado, ingeniosos y ocurrentes, si nouviéramos nosotros mismos naturaleza divina? Y, ¿cómo podría existir Él si no le diéramos alojamiento?

Por ello, depende de nosotros como nosotros de Él, y tendremos que mudarle el ánimo cuando no haga lo correcto y restregarlo de arriba abajo con pensamientos y palabras audaces hasta que se apoque y empiece a aflojar milagros y signos y a plegarse a nuestra voluntad». Como vemos, estas palabras han surgido nuevas del suelo antiguo, justamente también por lo que a su magia subjetiva se refiere. Ésta se encrespa y enfurece, sin ningún testimonio

meramente externo que se sirva de la escritura, con total falta de respeto tanto a su enajenada autoridad cuanto –más fundadamente aún– a la de ella derivada en política.

Otra señal, más erudita, influye a menor distancia, partiendo –aquí cabe decir que a título de excepción justamente– del Schelling tardío, reaccionario. La hallamos en las dos últimas lecciones de su «Filosofía de la Revelación» [Philosophie der Offenbarung]. Obra de suma trascendencia, por cierto, pero es igual de cierto que en el mandato correspondiente no la apadrinó la revuelta de Joaquín y de Müntzer. Al contrario: a Schelling se le ofreció cátedra en Berlín con la fundada expectativa –él la satisfacía– de que se opusiese a la filosofía meramente «negativa» de Hegel y su izquierda. Es indudable que, en lugar de ello, resultaron además del intento cosas muy profundas, entre ellas –y por vez primera desde Lessing– un retorno a Joaquín y, por ende, a la apocalipsis anabaptista. Con arreglo ello al inminente «tercer Testamento», tras el Antiguo y el Nuevo, y asimismo tras San Pedro y San Pablo. Schelling lo expone así: «Antes de comunicar mis hallazgos, considero mi deber señalar que se han visto inesperadamente confirmadas por la parte última de la Historia general de la Religión y la Iglesia cristianas, de nuestro Doctor Neander, no sólo mi opinión global, sino también la mayor parte de las aplicaciones que de las mismas me consideré autorizado a hacer. Ese mismo punto de vista y esas mismas aplicaciones halló y acreditó ya el mencionado investigador en los escritos del célebre abad Joaquín de Flora. Ciertamente, no he encontrado descubrimiento tal en ninguna de las anteriores historias eclesiásticas, de las cuales créase que tengo examinadas unas cuantas. La presunción, proclive a enjuiciar a otros según ella es, podrá suponer que con ello se me ha privado de algo, más yo celebro, por el contrario, que unas ideas que yo sólo podía considerar con encogimiento hayan llegado a constituir tamaña corroboración: la coincidencia de un varón tan importante y en la historia eclesiástica tan sobresaliente, al cual se manifestaran hacia mediados o finales del siglo XII cosas similares y a veces del todo iguales». Y también: «La línea de sucesión, por tanto, se ordena ahora así: San Pedro, San Pablo y San Juan . Se adecua enteramente al curso histórico de la Revelación, como este mismo permite ver en otros pasajes, imaginarse a estos tres nombres como representantes de tres épocas de la Iglesia cristiana. En idéntica relación se piensa

para los tiempos anteriores a Cristo en Moisés, Elías y San Juan Bautista. Moisés echa los cimientos. Con Elías se yergue el mester de profecía –la antítesis de la Ley–, el principio mediador, que deriva hacia el futuro. San Juan Bautista es sucesor de Elías». Y más adelante: «Si en Dios mismo se dan tres distinciones, en el cristianismo tenemos tres Apóstoles principales. Dios no es en una sola persona y de igual modo, la Iglesia no es en uno sólo de los Apóstoles, por cuanto San Pedro es más bien el Apóstol del Padre. Es quien más hondo cala con la mirada en el pasado. San Pablo es el auténtico Apóstol del Hijo, y San Juan, el Apóstol del Espíritu; sólo él, en su Evangelio, dispone de las palabras que no conocen el Evangelio de San Marcos, a la manera de San Pedro, ni el de San Pablo, las magníficas palabras del Espíritu que enviará el Hijo del Padre, el Espíritu de la Verdad, que arranca del Padre, para conducir por fin hacia la verdad entera, esto es: total y perfecta... Pero esta Iglesia es, en realidad, futura aún, pues todavía no cabe discernir ambos elementos en esta hora». Y también: «San Juan es el Apóstol de la Iglesia venidera, la por fin auténticamente general, de ese nuevo, segundo Jerusalén, que él mismo vio bajar de los cielos, adornado como una novia para su esposo, de aquella ciudad de Dios ya no excluyente –una contradicción esta hasta entonces persistente–, en la cual entran por igual paganos y judíos, en la cual quedan comprendidos por igual el paganismo y el judaísmo, que sin autoridad exterior, cualquiera que sea, subsiste por sí misma, pues todos acuden voluntariamente, por convicción propia, al haber hallado su Espíritu en ella una patria a la que pertenecer. Y justamente por ello era San Juan el preferido del Señor, que lo tenía siempre en inmediata vecindad, pues a aquellos a que el Señor ama les otorga la tarea de consumidores.

Si en la enumeración de los Apóstoles San Juan no fuera mencionado siempre en tercer lugar, habríase constituido por sí mismo, por su vida y sus escritos, en el tercero de los Apóstoles, el del futuro, de los últimos tiempos, cuando el cristianismo habíase hecho objeto de reconocimiento general, cuando ya no era la fe estrecha, confusa, desmedrada, indigente de las escuelas dogmáticas anteriores y menos aún la encerrada a duras penas en fórmulas miserables, fotofóbicas, ni tampoco será la fe aderezada en forma de cristianismo privado, sino por fin la religión verdaderamente pública, y no en cuanto religión de estado, no como Iglesia

episcopal, sino como religión del género humano, que en él posee a la vez la más alta ciencia...

Cristo tenía destinado a San Juan al futuro, como se desprende con la mayor claridad del relato que figura en el último capítulo del Evangelio de éste, por más que de otro modo se nos antoje enigmático dicho relato». Al final adopta el tono reaccionario, desde luego, volviendo a quitar hierro y desembocando en lo largamente consabido y estático: «El cristianismo está preparado desde que se echaron los fundamentos del mundo; es simplemente la puesta en práctica de las ideas que subyacen en las circunstancias de los principios del propio universo. Fuera de tal orden, no puede haber, por ende, salvación; tenemos que acomodarnos en su seno, adaptarnos a él. No puede suceder nada de particular para el individuo. Nadie puede sentar para las cosas bases otras que las establecidas desde el principio, tenemos que rendirnos a su necesaria sucesión. Y aun así, no había manera de hacer oídos sordos al patetismo del todavía no, al honrado «pensamiento juvenil» de Schelling: «No olvidarse de lo que se ha de producir por culpa del producto», el cual no se tranquilizaba, en fin, en su filosofía tardía por culpa del producto histórico hecho carne. Así pues, no sólo la ilustración de Lessing venía a rozar a los «Hermanos del Librepensamiento», sino que aun la tan contemplativa «teogonía» era incapaz de pasar de largo ante ellos, a no ser circunstancialmente obligada por la hondura final. Al existir en Schelling una «genealogía del tiempo», no cabía que las Escrituras, la Palabra y aun el mundo permanecieran intactos. Una y otra vez aparecían elementos müntzerianos, anunciados incluso en lo postrero de tal especulación. Pero de cualquier modo, no alcanza a aplacar las zozobras inmediatas, hasta el punto de que la reflexión sobre postrimerías viene a excitar y fundir con igual contundencia la insatisfacción ante lo dado. El arrebol de San Juan, con su reino de la libertad, era en Müntzer necesidad consecutiva al arrebol de por doquier, resultando, también una vez puesto de pie y precisamente entonces, sobremodo irregular en relación con lo existente.

Notas al pie

¹ Frase sánscrita, atribuida al brahmán Aruni, que significa «tú eres ello», es decir: en tu esencia íntima eres idéntico a la invisible sustancia de todas las cosas. N. T.

² La Fabian Society, con figuras como G. B. Shaw, H. G. Wells, R. MacDonald, etc., se fundó en 1884. Tomaba su nombre del general romano Fabius Cunctator, el «Contemporizador». Antiliberal y antirradical, quería llegar al socialismo sin pasar por la lucha de clases. N. T.

³ En arameo, «riqueza, fortuna, bienes». Personificación, en boca de Jesucristo, de las riquezas que tientan a los hombres y les hacen pecar y perderse [N. T.].

⁴ Para los alemanes, «Person» significa el ser humano en cuanto unidad armoniosa consciente de su propia singularidad. «Persönlichkeit», a su vez, es el resultado de la impronta individual [N. T.].

⁵ Heresiarca gnóstico del siglo II que al Dios del Antiguo Testamento, despiadado demiurgo creador del mal, oponía el Dios del amor y de la gracia propio del Nuevo Testamento. [N. T.]

⁶ Karma (o karman) viene a ser la acumulación de un pasado bueno o malo en la vida individual y temporal. Pone una especie de velo entre el ello (atman) y el absoluto indiferenciado (brahman). N. T.

⁷ En el original dice «bourgeois» y «citoyen». N. T.

⁸ Acaso, la adhesión definitiva de la criatura a su auténtica finalidad. N. T.

⁹ «A su pesar.» N. T.

¹⁰ Es decir: las noventa y cinco proposiciones contra la teoría y la práctica de las indulgencias, que Lutero fijó el 31 de octubre de

1517 en la puerta de la iglesia de la Universidad de Wittenberg.

¹¹ Este término, de muy difícil traducción, abarca la vertiente emocional de la vida anímica, opuesta a la de las funciones intelectuales. N. T.

¹² Doctrina atribuida por sus adversarios a los aristotélicos heterodoxos comúnmente llamados averroístas y condenada por el Concilio Lateranense de 1513, según la cual puede un mismo juicio ser verdadero en filosofía y falso en teología. N. T.

¹³ El texto alemán parece equiparar con el nominalismo occamista la doctrina de Duns Escoto, que, pese a sus coincidencias con aquél, es de estructura metafísica y lógica muy diversa y aun contraria. N. T.

¹⁴ Catedrático de derecho en Ingolstadt, fundó en 1776 la secreta «Orden de los Iluminados», con la que se proponía una fraternidad universal sobre la base de un catolicismo que, hasta cierto punto, fuera religión «natural». N. T.

¹⁵ Catedrático de filosofía y teología en Munich, amigo de Schelling y gran conocedor de Böhme, Paracelso y Saint-Martin, predicaba el autodesarrollo de Dios en el hombre en cuanto liberación de las sombras originales. N. T.

¹⁶ Teóricos alemanes de un catolicismo «social», opuestos a la vez a los ultramontanos y a la política de Bismarck. N. T.

¹⁷ «Todo parece anunciar que marchamos hacia una grandiosa unidad, a la cual debemos saludar desde lejos.» N. T.

¹⁸ Llámase así a los cultivadores de un método de oración en el cual intervenía el cuerpo. Intentó desprestigiarlo en el siglo XIV el monje Barlaam, que le dio el nombre de «onfalopsiquismo», esto es: contemplación del (propio) ombligo. N. T.

¹⁹ En la liturgia oriental, la consagración eucarística. N. T.

²⁰ «Telos» es la causa final. En Müntzer no puede significar otra cosa que la verdadera libertad cristiana. N. T.

²¹ Esto es: la parte verdaderamente divina del alma, a la que Eckart y Tauler daban el nombre de «Grund» (fondo). N. T.

²² Al traducir el término «Narr» (mentecato, orate) por «idiota», los primeros franciscanos se consideraban ellos mismos tal cosa, por oposición a los doctos dominicos. Para Müntzer, el «idiota» es al mismo tiempo el piadoso lego, el simple «amigo de Dios» de la tradición mística renana, al cual somete Dios a innumerables pruebas. N. T.

²³ Sacerdotes de Baco, pero en los textos de la época se aplica a menudo a escolares vagabundos, saltimbanquis y charlatanes. N. T.

²⁴ La Vulgata traslada «atleta», o «campeón», por «gigante» (gigas). N. T.

²⁵ «Todas las cosas en todos los lugares.» N. T.

²⁶ Cf. en el «Decamerón», de Boccaccio, y en «El sabio Natán», de Lessing, la parábola de los tres anillos idénticos, que simbolizan las tres religiones del Libro, a saber: judaísmo, cristianismo e islamismo. Uno sólo es el verdadero, pero no se sabe cuál. N. T.

²⁷ En alemán figura aquí el término Gemüt. N. T.

²⁸ «Acude, Espíritu Creador, a visitar los espíritus de aquellos que te

Conclusión, y la mitad del reino

Hacia allí nos ponemos en marcha, dejando atrás lo que está muerto.

Nada nos retiene ya entre los restos del banquete; caminamos, pasamos soñando hacia la otra ribera. El mismo impulso vital de la época, enormemente acrecentado, se nutre de fuentes nuevas, y su incontestabilidad establece una fe secreta, oculta todavía.

Por vigorosos que sean los poderes que en sentido contrario se movilizan, el hombre logra por fin arrancarse del suelo y dar el paso hacia el otro lado. Nuestra vida externa aspira a hacerse imperceptible; salimos de ella, y ella sucumbe progresivamente a la máquina y la dominación, a esa dominación de lo inesencial que por fin nos libera. Y justamente esa fuerza que creó a la máquina y que con voluntarismo cambiado de signo nos empuja hacia el socialismo, es la que instaure también ese elemento secreto y todavía latente del socialismo, que Marx pasó –y tenía que pasar– por alto, puesto que aspiraba a triunfar al fin sobre la necesidad y el azar, pero que en la Alemania de Müntzer y en Rusia posee irrefutablemente una remembranza hereditaria de carácter revolucionario y religioso. El enemigo, sí, permanece a la vista, parapetado por último en el sólido sistema de poder de la industria y todavía en el del militarismo, mas no únicamente ya con una ideología derruida, sino que aun de este su postrero patriciado se lo ha de poder expulsar de manera más fácil y consecuente que del reducto de la pequeña burguesía, inconexa y corporativista, y del feudalismo, contra el cual se estrellara el ímpetu revolucionario de los anabaptistas. Ahora bien, el sistema de poder económico y político que nos rodea –tan avieso, tan hostil a los valores, tantísimo tiempo engañosamente iluminado por una «cultura» que no era sino la insustancial atmósfera refinada de las clases dominantes– se ha tornado decrepito, falto de base y de rumbo para

todos aquellos que a él pertenecieron y que hasta ahora han venido trasponiendo a términos ideológicos su mera esencialidad. Es más, por fin va, cargado de una inmanente dinámica, que lo arrastra hacia su propia ruina, hacia una superficie de edificación abierta a todo lo que fue postergado y a todo engaño cometido desde los tiempos de la Guerra de los Campesinos y desde el gótico tardío hasta hoy, así como a todos los absolutos de la voluntad de inmortalidad.

El curso de lo externo no podrá servir por mucho tiempo ya de obstáculo a la virtud, no podrá apartarle a ésta lo justo y rectamente intuitivo. Antes bien, ahí opera el mismo movimiento descongestionador, que despidе tangencialmente hacia fuera al arrebatado género humano, despegándolo del suelo y llevándolo al lugar que le corresponde, y se ensanchan al fin los inmensos mundos sublunares de la intuición y de la conciencia moral, esto es: la mitad del reino. Retorna ese tiempo; el ímpetu proletario que proviene de Occidente lo ha de hacer renacer, y hallará su culminación en Alemania y Rusia. Los pueblos perciben una luz que disipa las más sórdidas tinieblas, que centra de repente en la luminosidad las realidades pasadas por alto, celestialmente subterráneas, y constituye por fin el misterio de la herejía en evidencia efficacísima, en polo y a la vez árbitro hegemónico de la sociedad. Inescuchada todavía, espera la historia subterránea de la Revolución, que ya diera sus primeros pasos con el ortostatismo. Pero ahí están los Hermanos del Valle, los cátaros, waldenses y albigenses, el abad Joaquín de Calabrese, los Hermanos de la Buena Voluntad, de la Vida Comunitaria, del Pleno Espíritu y del Libre Espíritu, Eckart, los husitas, Müntzer y los anabaptistas, Sebastian Franck, los iluminados, Rousseau y la mística humanista de Kant, Weitling, Baader, Tolstoi... Aúnanse todos ellos, y la conciencia moral de toda esta tradición tan inmensa vuelve a afirmarse contra miedo, estado, incredulidad y toda fórmula de autoridad que prescinda del ser humano. Arde la chispa, sin detenerse ya en lugar alguno y obedeciendo a la más categórica exigencia de la Biblia, a saber: no es este nuestro paradero definitivo, sino que estamos buscando un mundo venidero. Se está preparando la ascensión de un nuevo mesianismo, por fin familiarizado con el peregrinaje y con el inconfundible poder de la nostalgia, que no aspira ya a la quietud del suelo, de las obras estabilizadas, de las falsas catedrales ni a la

trascendencia extinta, que en nada bulle ya, sino a la iluminación de nuestro propio instante vivido, a la adecuación de nuestro asombro y nuestra intuición, de nuestro más consistente y profundo ensueño de felicidad, verdad y desencantamiento de nosotros mismos, de una secreta divinidad y gloria. Y jamás sería tan tenebroso el mundo por encima de nosotros, si no fuera inminentísima la tempestad absoluta, la luz central; de este modo, sin embargo, se ha nombrado ya y escuchado nuestro más allá. Tan sólo un muro endeble y a punto de resquebrajarse oculta ya al más íntimo de los nombres, el de la princesa Sabbat, no menos superior a todos aquellos dioses que nos dejaron sobre la tierra que lo que en otro tiempo sirvió de paliativo solamente bajo la forma de milagro que entra en escena con gran profusión de lágrimas y denuesos. Resplandece muy alto sobre las ruinas y las esferas culturales derruidas de este mundo el espíritu de la utopía no disimulada, que sólo se muestra afianzado sobre su polo en la intimidad de Ofir, de la Atlántida, de Orplid¹, en la mansión del fenómeno comunitario absoluto. De este modo, acaban por unificarse el marxismo y la ilusión de lo absoluto en una misma singladura y un mismo plan de operaciones, y lo hacen en cuanto energía de ese viaje y conclusión de todo universo en el que el ser humano fuera un ser oprimido, despreciable y acabado, en cuanto reorganización del planeta Tierra y vocación, creación e imposición del Reino. Müntzer, junto con todos los milenaristas, permanece como pregonero a lo largo de este viaje tempestuoso. Y no es ya sólo que haya de iniciarse una nueva vida dentro de la realidad anterior, sino que todo el entusiasmo delirante se ha desbordado, y abiertos se presentan el mundo y la eternidad, ese nuevo mundo del calor y la ruptura, de la luz que a lo ancho se derrama a partir del interior del hombre. Es tiempo ya para el Reino, y en ese sentido se proyecta, radiante, nuestro espíritu, que nunca cejará ni conocerá la desilusión. Ha habido demasiada historia universal ya, y tampoco han bastado, sino resultado excesivos en grado sumo el formalismo, la polis, las obras y los artificios y la cerrazón que nos deparara la cultura. Alienta abiertamente una vida distinta, irresistible, y se retira ya el fondo angosto de la escena de la historia, de la polis y de la de la cultura; nos iluminan el alma, la hondura, un firmamento de ensueño que todo lo recubre, estrellado desde el nadir al cenit, y se despliegan los firmamentos verdaderos, y es irrefrenable el avance de nuestra decisión hacia aquel símbolo misterioso, hacia el que desde el

comienzo de los tiempos se mueve nuestra tierra, oscura, anhelante
y difícil.

Notas al pie

¹ Isla imaginaria, nueva Utopía, inventada en Tubinga por los escritores alemanes Möricke y Bauer, quienes la situaban entre América y Australia.

Observación final

El presente libro salió a la luz en 1921. Era la primera monografía dedicada especialmente a Müntzer desde 1842. La reimpresión contiene algunas correcciones puramente fácticas de acuerdo con el estado actual de la investigación müntzeriana. Trátase de varias supresiones y alguna revisión que interesa al texto –no al contenido–, las cuales, en su mayor parte, utilizan estas correcciones, hechas en los años veinte, con vistas a una nueva tirada. Por lo demás, este libro –ampliado mediante el apartado IV, 4–, obra de juventud con tema significado, llega a la imprenta sin cambios. Viene a ser un apéndice del «Espíritu de la utopía» (*Geist der Utopie*), aparecido en 1918 y de nuevo en 1923. Su romanticismo revolucionario halla medida y determinación en «El principio esperanza» (*Das Prinzip Hoffnung*).

[Nota del editor español: la primera edición de este libro apareció en la editorial Ciencia Nueva (1968), en traducción de Jorge Deike, que ahora la ha revisado y completado, a fin no sólo de mejorarla, también de evitar las censuras que entonces se produjeron. Aquella edición se inscribía en un proyecto que pretendió recuperar una tradición histórica e intelectual negada en nuestro país en aquellas fechas y por aquel régimen. Pensamos que en actualidad posee un sentido diferente, que se acomoda bien a la metáfora que La balsa de la Medusa mantiene en pie, pues si el «romanticismo revolucionario» al que Bloch alude quizá está ahora fuera de foco, no lo está la resistencia que, en el análisis de Thomas Müntzer, su empresa y su influencia, se perfila con nitidez. Conviene señalar también que en la actualidad disponemos de una traducción al castellano de los tratados y sermones de Müntzer, precedidos de una amplia introducción: Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, Introducción y traducción de Lluís Duch, Madrid, Trotta, 2001.]

